

Édité par

Éric Pirart et Xavier Tremblay

Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran



BEITRÄGE ZUR IRANISTIK

Gegründet von Georges Redard, herausgegeben von Nicholas Sims-Williams

Band 30

Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran

ed. par
Éric Pirart et Xavier Tremblay

WIESBADEN 2009
DR. LUDWIG REICHERT VERLAG

Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran

Études indo-iraniennes et indo-européennes offertes à
Jean Kellens à l'occasion de son 65^e anniversaire

ed. par
Éric Pirart et Xavier Tremblay

WIESBADEN 2009
DR. LUDWIG REICHERT VERLAG

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention du
Corpus Inscriptionum Iranicarum
du Royaume-Uni.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.



A handwritten signature in dark ink, appearing to be 'Kun' or similar, with a horizontal line underneath.

© 2009 Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden
ISBN: 978-3-89500-651-7
www.reichert-verlag.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,

Mikroverfilmungen und die Speicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig pH7 -, neutral)

Printed in Germany

Table des matières

	Table des matières	VII-VIII
Éric Pirart et Xavier Tremblay	Préface	IX-XVII
Xavier Tremblay	L'Œuvre de Jean Kellens	XIX-XXIX
Miguel Ángel Andrés-Toledo	The Indo-Iranian noose of death	1-16
Alberto Cantera	Die <i>Staota Yesniia</i> der textuellen <i>ratu</i> des Visparad	17-26
Albert de Jong	The Culture of Writing and the Use of the Avesta in Sasanian Iran	27-41
Michiel de Vaan	Syntax and etymology of Avestan <i>bā</i> and <i>bōi</i>	43-55
Heiner Eichner	Parallelen zu indoiranischen religiösen Konzepten in Texten der Hethiter	57-67
Bernhard Forssman	Eine Stilfigur im Avesta	69-77
José Luis García Ramón	Infinitifs et abstraits verbaux en indo-iranien : v.-av. <i>xšānmānē</i> et sa préhistoire	79-93
Gherardo Gnoli	Un monothéisme pré-zoroastrien?	95-106
Toshifumi Gotō	Der Optativ <i>bhṛjéyur</i> in den Yajurveda-Samhitās	107-113
Arlo Griffiths et Alexander Lubotsky	Two Words for 'sister-in-law'? Notes on Vedic <i>yātā-</i> and <i>giri-</i>	115-121
Clarisse Herrenschmidt	Note sur l'agir du roi, entre histoire et mythe	123-127
Almut Hintze	An Avestan ghost word : <i>auuah-</i> 'water'	129-144
Michael Janda	Huldigung dem Großkönig: Achämenidisches Hofzeremoniell und das Benennungsmotiv von altpersisch <i>āpadāna-</i> 'Audienzhalle'	145-155
Judith Josephson	Manuṣcihr's Tractate on the <i>Frašgird-kardārth</i> . Chapter 36 of the <i>Dādestān ī dēnīg</i>	157-168
Gilbert Lazard	Qu'est devenue la préposition <i>ō</i> ?	169-176
Bruce Lincoln	Implications of Grammatical Number in Iranian Mythology of Vegetation	177-188
Norbert Oettinger	Zum Verhältnis von <i>Apam Napāt-</i> und <i>Xʷarənah-</i> im Avesta	189-196
Antonio Panaino	Avestan <i>daxša-</i> and <i>ciθra-</i> . I: The Semantic Field : Female <i>Germen</i> and Menstruation	197-220

VIII	Table des matières	
Éric Pirart	Le Rašn Yašt (Yašt 12)	221-249
Ralf-Peter Ritter	Uridg. *r im Armenischen	251-253
Junko Sakamoto-Goto	Zum präteritalen Optativ im Alt- und Mittelindoarischen	255-273
Günter Schweiger	Physikalische Methode zur Sichtbarmachung zerstörter Keilschriftzeichen auf Schmelzziegeln aus Susa	275-278
Nicholas Sims-Williams	Avestan <i>fradaθai</i> , Bactrian <i>φαρo</i> , and their cognates	279-287
Prods Oktor Skjærvø	On <i>Videvdat</i> Chapter 5.1-13 and Its Pahlavi Commentaries	289-304
Philippe Swennen	Indra entre Inde et Iran	305-312
Eva Tichy	Zwei vor-hexametrische Formeln: (εὐρὺ) κρείων 'Αγαμέμνων und ζείδωρος ἄρουρα	313-326
Xavier Tremblay	Les prépalatales indo-européennes devant dentale en iranien. Essais de grammaire comparée des langues iraniennes XIV.	327-359

Préface

Ni tout à fait la même, ni tout à fait une autre

« Je ne participerai pas. Offrir des mélanges est devenu une convention sociale sanctionnant automatiquement soixante-cinq ans chenus sous le harnais de nos pupitres, aussi vidée de sens qu'un serrement de mains. Dans le cas présent, un hommage est ô combien mérité, mais la majorité des *Mélanges* est vouée à l'oubli ». Prémisses peu encourageantes par lesquelles répondit à notre première invitation un des meilleurs amis de Jean Kellens. Il faut concéder qu'il y a peu de lectures qui incite davantage au sarcasme, au navrement devant la présomption humaine, à l'effroi devant l'insignifiance de nos négoces soufflés aux quatre vents, que ces Mémoires, qui comme autant d'épithèses, répètent indifféremment combien l'émérite était, par delà son irremplaçable érudition, un esprit clairvoyant et un cœur généreux auxquels ses étudiants seront à jamais fidèles. Le plus affligeant est que cette dernière courtoisie n'a pas même besoin de feindre : il n'est de plus vil scélérat qui n'ait quelques clients, protégés et amis chers. Seul le silence rend l'hommage vrai, celui du temps. À quoi bon ajouter nos vaines lignes, pourquoi galvauder notre affection en lieux communs ?

Mais tel n'était pas le démon qui nous guidait. Les *Étrennes* offertes à Jean Kellens n'appartiennent pas au genre hagiographique, et si nous voulons aujourd'hui lui faire présent, lui donner joie et manifester *Leodii et orbi* la révérence qui entoure son nom, nous voulons aussi que le lecteur demain discerne mieux par les fusées croisées de nos études ce que Jean Kellens a changé à notre façon de voir la littérature indo-iranienne ancienne – bien peu de choses en vérité, si nos yeux n'avaient si souvent besoin d'être dessillés, à savoir que l'Avesta et le Rgveda sont des textes et des textes rituels, qui doivent être critiqués par les armes de la philologie, du sacramentaire et des belles-lettres, interprétés d'abord en regard de l'utilisation qui en était donnée *in illo tempore*, détournés au profit de conclusions historiques ou philosophiques avec autant de circonspection ou de distanciation que nous ne le ferions avec le *Dies Irae*, le *Pange linguas* ou le *Qol Nidre*, que l'Avesta et le Rgveda enfin sont des textes frères composés à peu près à la même époque et au même milieu, à comprendre l'un par l'autre et considérant l'un comme l'autre un unique firmament et un unique chemin : le sacrifice sanglant. Voir l'évidence n'est pas la marque du génie ?

La guirlande que nous tressons, la toison d'amitiés qui s'est retissée sur notre lisse, les honnêtes controverses qui d'article en article se font écho doivent d'abord faire percevoir sur l'arrière-plan de quel Portique la recherche du jubilaire s'est détachée, quelles questions elle a voulu éclaircir, quels débats elle a ouverts ou clos. La science n'est pas une voix qui crie dans le désert ni un périple sans carte ; même en sa façon de percevoir les choses, elle se resserre dans les directions que son temps lui a apprises. Or l'iranologie est une de ces arènes où les arguments tranchent comme alfanges, où tel résultat indubitable

pour une école suscite l'ire ou le rire d'une autre. Entendre Jean Kellens, le discuter à bon escient, est plus urgent que l'encenser.

Nous ne parlâmes qu'à deux ; nous arrivâmes trente. Nombreux furent ceux qui acceptèrent d'entrer dans nos vues et d'embarquer sur notre *Argo*. Il nous est un doux devoir de nous décharger de nos dettes de reconnaissance, si tant est que des remerciements, même publics, suffisent à en acquitter. En premier lieu vient M. Nicholas Sims-Williams, qui non seulement a accepté immédiatement le présent ouvrage dans la collection qu'il dirige et s'est entremis entre nous et la maison Reichert, mais a poussé l'amitié jusqu'à prendre l'initiative de solliciter en notre lieu et place des subsides du *Corpus Inscriptionum Iranicarum*. Son soutien et son patronage ont aplani la voie et dégagé les grenailles sur lesquelles eussent failli les pas de notre modeste convoi d'hommes. Dans notre gratitude nous lui associons le bureau du *Corpus* britannique, qui a libéralement consenti à nous allouer des fonds qu'aucune institution de notre pays et de celui du jubilaire ne pouvait octroyer, qu'aucune sportule, projet ou nantissement ne garantissait. Cette confiance accordée à une entreprise d'érudition qui ne se targuait ni des grandeurs d'établissement, ni des puissances temporelles, ni des attraits des engouements passagers nous fait croire que la République des Lettres a encore un sens et une commodité. Nous aimerions en second lieu nommer les éditions Reichert, associée de longue date du jubilaire, et dont la patience, la bienveillance et la souplesse ont permis à ce volume, dont l'enfantement douloureux ne mérite de rester graver que dans l'âme tourmentée de ses deux éditeurs, de voir le jour à temps. Quelques amis de Jean Kellens avaient voulu dès l'abord se joindre à nous, que la maladie ou des accidents contraires empêchèrent de poursuivre le voyage jusqu'au havre, souvent à leur grand regret, parfois leur arrachant un touchant aveu de faiblesse : que soient ici nommés Johanna Narten, Jost Gippert, Gert Klingenschmitt, Charles Malamoud et Werner Sundermann. Qu'ils trouvent ici l'expression de notre sympathie, de notre sollicitude et de notre obligation pour leur appui et leur intérêt. À tous ceux qui nous ont confié le fruit de leurs travaux, à nos contributeurs enfin et par-dessus tout, nous sommes redevables. Ils sont la chair, et nous l'ombre.

La carrière du savant que nous voulons honorer à l'occasion de ses soixante-cinq ans – Jean Kellens est né le 26 janvier 1944 à Seraing (province de Liège, Belgique) – est d'une imposante continuité : dès 1969¹, toutes ses publications, à de très rares exceptions près, concernent les langues, les textes et la religion de l'Iran ancien. Concentration de la matière, mais aussi discipline dans l'investigation : Jean Kellens a poussé à son extrême conséquence l'enseignement de son maître Karl Hoffmann, qui préconisait qu'une fois reconnus les surpeints que toutes les traditions, indigènes ou académiques – combien

peu – imposèrent aux textes, ceux-ci fussent lus d'un œil libéré et rajeuni, à la seule exigence de la cohérence interne grammaticale et littéraire. De tous les exégètes, Jean Kellens est sans doute celui qui a voulu s'affranchir le plus profondément de la coutume, de ces préventions par lesquelles notre histoire et nos préoccupations présentes veulent s'assujettir ces étranges textes qui ne s'adressent pas à nous et les transmueraient en lointains miroirs qui nous ressemblent, ou du moins, quand les nœuds de nos présupposés ne peuvent être défaits pour être la trame de notre pensée même, celui qui s'est le plus honnêtement efforcé de les dévisager, les nommer et leur demander « qui es-tu, de qui es-tu et quelle aide peux-tu apporter? ». De ce fait, Jean Kellens n'a eu recours aux données iraniennes médiévales qu'exceptionnellement alors même que les textes avestiques sont le plus souvent accompagnés d'une traduction pehlevie et que certains des textes perdus ne sont accessibles qu'à travers elle. L'Inde védique lui a fourni en revanche de nombreux points d'appui, comme à d'autres élèves de Karl Hoffmann, et Jean Kellens n'a jamais barguigné à affirmer que la seule voie d'interprétation de l'Avesta qui offre des espérances d'issue est l'école védicante, même si pour comparer il faut bien deux entités. *Ex hypothesi*, il n'y a d'intérêt à éclairer l'Iran avestique par la littérature védique, l'Inde védique par l'Iran ancien, que si l'Iran n'est pas une Inde bis. La question est justement d'exhumer les sourds ébranlements, encore inaboutis à l'époque de nos textes, qui firent de l'Hindoukouch une frontière. L'Iran n'est ni une entité, personne ou essence originelle dont d'aucuns s'évertuent à distiller l'abstraction – l'iranisme –, ni un *campo-santo* que la comparaison décharne tacitement, mais une réalité contingente dont la constitution progressive dans l'histoire est l'objet de nos études.

Le savant est parvenu à concilier une farouche indépendance d'esprit avec l'admiration, confinant à la vénération, qu'il a toujours professée pour son maître Karl Hoffmann. Peut-être le sujet choisi pour mémoire de licence au terme de ses études de philologie romane, *Le sentiment du moi dans la poésie de Jules Supervielle*² était-il spéculaire. Plus sûrement, Jean Kellens n'a jamais voulu, comme tant d'universitaires, s'affranchir de ses humbles racines, oublier d'où il venait. Et son terreau était celui des bois et poussières qui environnent l'ouvrière et minière Seraing, sa ville natale, où son père était boulanger. Il en est de certaines dures réalités comme d'une eau glaciale : elles éveillent ou foudroient.

Formé par les régularités algébriques de la phonétique historique, Jean Kellens se fie d'abord à la correction grammaticale pour déjouer les énigmes et regarder Zoroastre dans les yeux, sans l'influence contaminatrice d'aucune analogie religieuse, le traitant, ne fût-ce que par hypothèse de travail, comme il traiterait un poète, sinon une figure de roman. Sans doute a-t-il trouvé dans le matérialisme le recul et les moyens de l'objectivité, mais pour autant l'exercice ne s'évapore pas en un formalisme : Jean Kellens s'efforce plutôt de rendre à Zoroastre son rôle dans l'Avesta, quand d'autres, à trop vouloir le placer dans l'his-

¹ C'est la date de « Quelques inscriptions de Darius et de Xerxes », un article de vulgarisation paru à Liège dans *L'Athéna* II, pp. 77-95.

² Jean Kellens fut licencié en philologie romane (Université de Liège, 1966) avant de l'être en histoire et littératures orientales (Université de Liège, 1967).

toire, regretteraient plutôt que l'Avesta existât³. Or il faut bien le confesser : la question de l'historicité de Zoroastre, du moins dans l'état actuel des connaissances, laisse Jean Kellens froid.

Il ne cherche pas davantage une sagesse dans la religion zoroastrienne. La question de savoir si elle lui est sympathique ou antipathique, s'il s'est consacré à l'Iran par fascination pour la figure du « prophète » Zoroastre ne se pose même pas. L'empathie, souvent illusoire, pour le mazdéisme, qui détermine et détermine encore l'exposition ou l'objet de tant de livres, n'est pas de Jean Kellens. Pour lui, le mazdéisme est d'abord un autre, un inconnu qu'il explore pas à pas. Seuls Henrik Samuel Nyberg et Marijan Molé avaient ébauché cette direction. Chez Jean Kellens, la curiosité, l'absence de préjugés, le mépris pour les convenances est le choix heuristique explicite originel. Il n'a aucun intérêt idéologique ou identitaire dans l'étude de la religion zoroastrienne, n'appartient à aucune faculté de théologie, n'a aucun relais dans la communauté persée, ne cherche aucunement à réformer le clergé zoroastrien. Le désintéret qu'il a pour les clochers lui sans doute fermé certains cénacles et aliéné quelques historiens des religions se sentant menacés dans leur pré carré par un grammairien géomètre et libre-penseur. Cette garantie de liberté lui permet de passer de la philologie à l'histoire des religions sans barrière. Jean Kellens n'est pas l'homme des synthèses universalistes ou localistes : il est resté imperméable aux spéculations qui dégagent une « époque axiale » de l'humanité en mettant en parallèle Zoroastre, le Bouddha et Moïse, tous prétendus réformateurs de religions antérieures, obstinément sourd aux appels prophétiques qui ont crevé ou crèvent encore les yeux et les oreilles de plusieurs lecteurs des Gāthā. L'expérience originelle que Jean Kellens relate dans la *Quatrième naissance de Zarathushtra*⁴, l'étonnement médusé que petit enfant il ressentit devant la soumission exigée devant les grandeurs immatérielles, ont préservé cet amoureux de la seule problématique des Constitutions des grands magiciens.

Si l'unité d'objet empreint l'ensemble de ses productions scientifiques et que, pour ainsi dire, il est pratiquement toujours parvenu à contrôler toutes les provinces du domaine, il est pourtant possible de dégager plusieurs périodes dans le cheminement intellectuel de Jean Kellens.

La première étape, qui va de ses études ligégeoises d'indo-iranologie à sa thèse de doctorat soutenue en 1973 (*Les noms-racines de l'Avesta*, Wiesbaden, Reichert, 1974) et à celle de doctorat spécial soutenu en 1980 (*Le verbe avestique*, Wiesbaden, Reichert, 1984), gravite autour de Karl Hoffmann et de son école à Erlangen. Ce fut le mérite et l'intelligence de Jacques Duchesne-Guillemin d'envoyer son élève dans un centre dont il ne partageait pas toutes les méthodes, mais dont il pressentait la fécondité. C'était l'époque où Erlangen

erlangenait, où toute la vie des études indo-iraniennes s'y concentrait, où les jeunes indo-européanistes les plus brillants y passaient ou demeuraient. Les premiers voyages qui mirent le jeune provincial au contact de ce milieu implacablement brillant, puis les séances de travail quotidiennes pendant lesquelles deux mois durant Karl Hoffmann répondait, avec son savoir inépuisable, à toutes les questions de Jean Kellens, les trois années enfin passées à Mayence auprès du condisciple et premier élève de Karl Hoffmann, Helmut Humbach – un témoin de l'École d'Erlangen première manière –, qui lui confia avec magnanimité son fichier⁵ et offrit un poste d'assistant, formèrent à jamais Jean Kellens et lui ont laissé d'inamissibles regrets.

Durant cette période, Jean Kellens embrassa toutes les études avestiques au point de produire un *Forschungsbericht*, « L'avestique de 1962 à 1972 »⁶, suite naturelle de celui que Jacques Duchesne-Guillemin avait donné dix ans plus tôt⁷. Avec sa thèse de doctorat, *Les noms-racines de l'Avesta*, il voulut ajouter une pierre à l'entreprise de refonte du Dictionnaire de Bartholomae à laquelle, partie du discours par partie du discours, Emile Benveniste avait débrouillé l'infini⁸ et Jacques Duchesne-Guillemin ordonné les composés⁹ sur le modèle de l'*Altindische Grammatik*. Malgré leurs presque trente-cinq ans, *Les noms-racines* n'ont guère vieilli même si ça ou là l'analyse ne serait peut-être pas toujours aussi générale sur la quantité de noms-racines qu'il convient d'enregistrer. Quant à sa thèse de doctorat spécial, *Le verbe avestique*, la liste des retouches que vient de suggérer l'un des deux éditeurs¹⁰ demeure peu de chose par rapport à la masse des formes verbales avestiques et encore concerne-t-elle surtout les franges indécises : l'élague du maquis bartholoméen, quoique peut-être sabrant d'aucunes originalités iraniennes authentiques¹¹, a fait ses preuves. En outre, faut-il le souligner, cette remise en ordre dans la maison était novatrice, sans rivale pour l'ample traitement voué à la syntaxe¹².

Les bonnes relations, confinant à la révérence, que Jacques Duchesne-Guillemin cultivait avec Georges Dumézil ne laissèrent pas d'influencer Jean Kellens, mais c'était là une dépendance encore insuffisamment réfléchie. L'examen critique des thèses duméziliennes touchant à l'Iran colore déjà sans complaisance l'article « L'Iran réformé ou les malheurs du guerrier »¹³. Clarisse Herrenscheidt, rencontrée dès 1980, allait le rendre toujours plus chatouilleux aux implications idéologiques des diverses opinions défendues dans la lice de

³ Kellens, *Le Verbe avestique*, 4.

⁴ *Kratylos* XVI, 1971 [1973], 1-30, avec des « Addenda et corrigenda » *Kratylos* XVIII, 1973 [1974], 1-5.

⁵ « L'étude de l'iranien ancien au vingtième siècle », *Kratylos* VII, 1962, 1-44.

⁶ *Les infinitifs avestiques*, Paris, 1935.

⁷ *Les composés de l'Avesta, Études de morphologie iranienne*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège LXXIV, Liège et Paris, Belles Lettres, 1936.

⁸ Xavier Tremblay, « Iranian Historical Linguistics in the Twentieth Century – Part Two », *Friends and Alumni of Indo-European Studies Bulletin*, University of California at Los Angeles XIII:1, 2008, 21-32.

⁹ N. Sims-Williams, compte rendu du *Verbe Avestique*, *RSOAS* LII, 257.

¹⁰ Le deuxième volume des *Textes viell-avestiques* la complètera pour ce qui est du verbe viell-avestique.

¹¹ Dans *Georges Dumézil, Cahiers pour un temps*, Paris, 1980, 159-172.

³ Bien après Williams Jones, ce sera la position de Moulton, *Early Zoroastrianism*, Oxford 1913.

⁴ À la p. 12 de la préface.

l'histoire des religions de l'Iran, et Jean Kellens réservera plus tard au maître français, dans son discours de réception au Collège de France, « le manteau de pourpre où on enterre ses dieux morts ». Il n'a pour autant jamais renié son admiration pour *Mythe et Épopée*. Encore une fois, il ne s'agit ni d'adorer ni d'abominer, mais de soupeser : *non ridere, non lugere neque deprecari, sed intelligere*.

Le nom et le verbe explorés, Jean Kellens eut la naïveté et la fraîcheur de s'attaquer aux textes vieil-avestiques et d'entraîner un élève dans l'aventure. C'est la deuxième étape, celle qu'Helmut Humbach a fortement influencée à ses débuts et qui va de 1984 à 1997. La méthode que le savant allemand avait adoptée de recourir aux parallèles védiques dans ses analyses des plus vieux textes¹⁴ et qui venait pourtant d'être reprise par Stanley Insler¹⁵ devait être poussée plus loin et de façon plus rigoureuse. Et les travaux, vus comme fondamentaux, que Johanna Narten, autre élève de Karl Hoffmann, venait de produire dans le domaine, *Die Amaša Spəntas im Avesta*¹⁶ et *Der Yasna Haptaŋhāiti*¹⁷, devaient être digérés. Un extrémisme volontairement expérimental fit que le corpus vieil-avestique fut analysé dans l'ignorance du contenu du reste des écrits mazdéens, ce qui, par exemple, devait amener Jean Kellens et son élève à donner Višvāspa pour le fils de Zərəduštra.

Cette période est scandée non seulement par les trois volumes qu'ils consacrèrent à ceux qui demeurent les plus vieux monuments de la littérature iranienne, *Les textes vieil-avestiques*¹⁸, et par un article par lequel ils voulurent secouer l'inertie de certains collègues, « La strophe des jumeaux : stagnation, extravagance et autres méthodes d'approche »¹⁹, mais aussi par les leçons que Jean Kellens vint donner au Collège de France (*Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*²⁰) et enfin par un ouvrage dont il est le seul auteur, *Le panthéon de l'Avesta ancien*²¹, né de l'insatisfaction ressentie au terme de l'aventure des trois volumes. Car le décrié grammatical du texte vieil-avestique aboutit inévitablement à une limite frustrante, qui est celle de l'obscurité de la référence concrète à laquelle le texte se rapportait, pour trois raisons incurables : primo, la proportion du vocabulaire vieil-avestique qui n'a de correspondant exact ni en védique, ni en avestique récent (il ne s'agit pas ici d'apparences plus ou moins évidentes) suffit pour draper plusieurs passages de brouillard. Secundo, le genre hymnique indo-iranien recourt uniquement à l'allusion, hormis de rares exceptions ni au récit ni au dialogue véritable. C'est la situation la plus défavorable pour l'exégète. Tertio, le monde vieil-avestique n'est ni le

nôtre, ni le monde achéménide, ni même le monde avestique récent. Les réalités avec lesquelles le prêtre rimailleur jonglait étaient évidentes pour son public, et il n'avait pas besoin de les lui détailler, mais pour cette raison même elles nous demeurent nébuleuses. Le lecteur de l'Avesta ancien est dans la position d'un Martien qui, connaissant passablement les langues européennes, ouvrirait un graduel et rencontrerait des termes soit trop rares dans l'emploi courant ou trop étranges de leur sens latin classique pour qu'il devine à quoi ils se rapportent (hostie, calice, patène, *Pater, Ave*, charité, et d'abord messe), soit banals, mais employés en une acception technique particulière (Père, Fils, Esprit, croix, chair, amour, nature, personne, salut, élévation, présence réelle, bonne nouvelle) allant jusqu'au contresens (une prose est une hymne métrique...), soit encore désignant des réalités intelligibles incompréhensibles pour la majorité des auditeurs, comme saint, sacrement, péché (originel le cas échéant), justice divine, sans encore mentionner intercession, transsubstantiation ou prédestination. Dès le premier vers de Prudence, *Rorate, coeli desuper, et nubes pluant iustum*, notre Persan n'y entend goutte. Dans de tels cas, ni le repli sur l'illusoire terre ferme connue, ni le pari solipsiste de la vaticination ne sont des attitudes scientifiques : le philologue n'a pas à se prendre pour un poète transformant l'arbitraire en nécessité. Jean Kellens a choisi selon son habitude la voie plus humble de l'analyse : d'abord reconnaître que la difficulté est dans les faits, non dans une méthode déficiente, puis la nommer et la circonscrire.

Or cette difficulté tenait à l'idéologie qui animait les ombres qui passent dans nos textes. Aussi avec le *Panthéon de l'Avesta ancien* Jean Kellens aborde, presque nécessairement, l'historiographie et l'histoire des religions, la première partie faisant le tour des hypothèses qui avaient été formulées jusque-là concernant la question si controversée des daivas, la seconde replongeant dans le texte des Gādhā dont certains détails syntaxiques ou stylistiques lui permettent d'élaborer l'hypothèse du « tri rituel ». Essai de transition, inévitables tâtonnements. Le travail de fond effectué sur un texte plutôt que sur des catégories grammaticales ouvre son attention aux questions pendantes de datation, de cohérence doctrinaire ou d'exégèse qui, jusque-là, étaient restées au second plan ou traitées au cas par cas. Peut-être Jean Kellens s'interroge-t-il encore trop sur le sens du texte originel, réalité quasiment insaisissable, alors que la seule approche strictement objective est celle de son emploi (ou de ses emplois et remplois).

La troisième époque est ouverte par le cours qu'il donne au Collège de France en 1994 sur l'histoire du texte, reflété par le « Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna »²² et « Considérations sur l'histoire de l'Avesta »²³. La préface donnée à la collection en traduction anglaise, *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*²⁴, peut servir

¹⁴ *Die Gathas des Zarathustra*, 2 vol., Heidelberg, 1967.

¹⁵ *The Gāthās of Zarathustra*, Téhéran - Liège, 1975.

¹⁶ Wiesbaden, 1982.

¹⁷ Wiesbaden, 1986.

¹⁸ Wiesbaden, 1988, 1990 et 1991.

¹⁹ *Journal Asiatique* 285, Paris, 1997, 31-72.

²⁰ Paris, 1991.

²¹ Wiesbaden, 1994.

²² *Journal Asiatique* 284, 1996, 37-108.

²³ *Journal Asiatique* 286, 1998, 451-519.

²⁴ Costa Mesa, 2000, xii-xvi.

de manifeste à cette troisième manière. En sus de l'importante distinction qu'il établit entre les notions d'Avesta sassanide et d'Avesta de Geldner, Jean Kellens renouvelle les études sur l'histoire des textes, leur transmission et leur composition à partir de critères strictement formels tels que les formules-étiquettes (**stāumīstaomī* «je fais l'éloge», *yazamaide* «nous offrons le sacrifice», *niuuædaiemi* «j'annonce», *prasaŋ* «il interrogea», etc.) définissant des genres rituels davantage encore que textuels. À l'analyse classique des poèmes visant à une appréciation subjective, esthétique ou philosophique, du contenu, ou à une division formaliste en étapes abstraites, appliquant dans tous les cas des grilles universalistes, Jean Kellens substituait une identification des toponymes, centons spécifiques, invariants soit à l'intérieur de l'Avesta, soit – ce qui vaut encore mieux – dans le domaine indo-iranien, grâce auxquels l'auditeur reconnaissait aussitôt immédiatement la situation à laquelle le texte s'appliquait que nous ne saurions méprendre un arrêté royal avec un conte pour enfants. Le remplacement des catégories littéraires de sens, de composition et de figures de style par celle, sémiotique, d'emploi était révolutionnaire en 1995. C'était l'époque où les promenades dans les Yašt²⁵ apportaient des arguments positifs pour décider de l'unité ou du disparate des textes, réintroduisaient la liturgie et l'eschatologie, indissociablement mêlées, comme leur objet de toutes les époques et non comme replâtrage inepte, estompaient la distinction entre le créateur, le paraphraseur et le rhapsode.

L'entreprise de traduction que les *Études avestiques et mazdéennes* reflètent depuis 2006 pourrait bien inaugurer une quatrième époque. Elle diffère de la précédente : le savant sésien ne se consacre plus aux éditions commentées, mais livre désormais des traductions sèches. Cette nouvelle manière, ainsi que son livre *La quatrième naissance de Zarathushtra*²⁶, semble dictée par la prise de conscience que le gros des iranologues ne suit pas, ne comprend pas la traduction des textes vieil-avestiques (deuxième période) et ne soupçonne même pas l'innovation paradigmatique de la troisième période. Les articles brefs de pure histoire des religions et même de polémique se multiplient, et les *Études avestiques et mazdéennes* sont aussi une tentative de vulgarisation. De telles traductions ou interprétations sont parfois assénées sans que le cheminement du raisonnement qui y a conduit soit fourni : Aša aurait-il donc une épouse ? Aši est-elle bien une « sortie de route » ? Jean Kellens se veut aventurier, mais ses positions ne sont-elles jamais aventureuses ?

La quatrième naissance de Zarathushtra est un ouvrage d'historiographie hanté par la lignée de W. B. Henning et d'Ilya Gershevitch. Leur refus, rebelle à toute discussion, parfois agressif, de renoncer à voir dans les Gāthā la main d'un prophète moralisateur est à ses yeux une énigme que, faute de mieux, Jean Kellens attribue à un parti-pris philosophique : l'idéalisme anticlérical allemand, tendance *Kulturkampf*, dont Martin Haug et F. C.

Andreas sont de bons représentants. Aussi cette quatrième étape de son œuvre se fait-elle plus apologétique et propagandiste que les précédentes. Tout à la fois pressé et de plus en plus sceptique devant les textes au point de parfois manquer d'avis ou de se refuser à opiner, Jean Kellens, jadis si amant des discussions, n'a plus envie de débats sans fin.

S'il faut donc voir dans les deux premières périodes une propédeutique puis une expérimentation qui ne se comprennent qu'en fonction de ce qui les a suivis, la troisième, qui semble choisir un point de vue distancié, sinon phénoménologique, est elle aussi une préparation de la quatrième et de son entreprise nouvelle : en disant dans l'avant-propos du premier volume des *Études avestiques et mazdéennes*²⁷ qu'« il faudra bien un jour que l'un d'entre nous produise une version toilettée de Geldner et une traduction de l'Avesta », Jean Kellens paraît se désigner lui-même si les deux premiers volumes desdites *Études*, qui traduisent et commentent le *Ratauuo vispe mazišta* (*Yasna* 1.1 à 7.23, avec *Visprad* 1 et 2), le *Hom Stōm* et la zone des déclarations (*Y* 7.24–*Y* 715.4, avec les intercalations de *Vr* 3 à 6), constituent les prolégomènes à la réalisation de ce programme. Cette fois, et c'est l'acquis de la troisième période, la compréhension des textes est abordée depuis leur emploi liturgique à l'intérieur du « Récitatif de la liturgie longue ». Cette optique nouvelle peut sembler excessive même s'il est admis que « le *Hom Stōm* et les Gāthās n'ont pas été composés pour être insérés dans le Yasna » et que « cette insertion les a désarrimés du rite archaïque et oublié dont ils étaient le récitatif »²⁸. Nous le verrons sans doute avec les volumes à venir : comment donc le maître négociera-t-il l'écueil du Bagān Yašt (*Y* 19-21), une portion dont, en principe, le contenu reste sans rapport avec l'emploi que la liturgie en fait ? Comment aussi reprendra-t-il les textes vieil-avestiques sous cet angle nouveau du remploi ? Que va-t-il donc se passer ? Et « il faudra bien un jour que l'un d'entre nous » l'attaque.

Éric Pirart & Xavier Tremblay

²⁵ *Annuaire du Collège de France* 98, Paris, 1997-1998, 737-764 ; 99, Paris, 1998-1999, 685-704 ; 100, Paris, 1999-2000, 721-751.

²⁶ Paris, 2006.

²⁷ Paris, 2006 et 2007.

²⁸ 2007 : 40.

Bibliographie des publications de Jean Kellens

1965-2007

Deux bibliographies de Jean Kellens ont été éditées, la première à tirage restreint, en ses *Titres et travaux* (1992, livre *5), l'autre dans les *Essays on Zoroastrianism* édités par Prods Okto Skjærvø (livre J, aux pages 120-131, couvrant la période 1965-1999). À la différence des précédentes, la présente ordonne à part les livres, les articles et les comptes-rendus. Les traductions d'articles d'autres savants ne sont pas considérées. À l'intérieur de chaque section, le classement est chronologique, les dates officielles de parution faisant foi.

Abréviations

AAH : *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, Budapest, depuis 1951/1952.

AcIr : *Acta Iranica*. Liège-Téhéran, Bibliothèque Pahlavi, jusqu'au vol. XX, 1979, diffusion par la maison Brill, de Leyde, jusqu'au vol. 31, 1992 ; depuis le vol. 32, 1993 Peeters, Louvain.

AnCF : *Annuaire du Collège de France*.

AoF : *Altorientalische Forschungen*, Berlin, depuis 1974. Successeur des *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*.

BARB : *Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres*.

BSL : *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*.

CSH : Janos Harmatta (Ed.): *Collection of the Sources on [à partir du t. III: for] the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest, 1979-1990.

I: *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*.

II: *Studies in the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, 1979 = AAH XXIV, 1976.

III: *From Hecataeus to Al-Huwārizmī*, 1984 = AAH XXVIII, 1983.

IV: *From Alexander the Great to Kūl Tegin*, 1990.

CSŕr : *Studia Iranica. Cahiers*. Association pour l'avancement des études iraniennes, diffusé par Peeters, Louvain.

DÖAW : *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe [Klasse]*; I, 1850 – LXI:2, 1919; puis: *Denkschriften. Philosophisch-Historische Klasse, Akademie der Wissenschaften in Wien*, LXI:3, 1919–LXXII, 1945; puis: *Denkschriften. Philosophisch-Historische Klasse, Österreichische Akademie der Wissenschaften*, depuis le vol. LXXIII, 1950. Vienne.

ECIS : *Proceedings of the (First, Second, Third) European Conference of Iranian Studies*.

0 : *Societas Iranologica Europaea, Transition Periods in Iranian History. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22-24 mai 1985)*, [éd. par Bert Fragner], CSŕr 5, 1987.

I : *held in Turin, September 7th-11th, 1987*, éd. par Gherardo Gnoli et Antonio Panaino, SOR LXVII:1-2, 1990, 2 vol.

- II : *held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991*, éd. Bert G. Fragner et alii, SOR LXXIII, 1995.
- III : *held in Cambridge, 11th to 15th September 1995*, éd par Nicholas Sims-Williams, Wiesbaden, Reichert, 1998, 2 vol.
- Elr. : Ehsan Yarshater, dir. *Encyclopaedia Iranica*. London, Kegan Paul, puis Costa Mesa, Mazda Publishers, enfin New York, Bibliotheca Persica Press.
- IBS : *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, Innsbruck, depuis 1969.
- IBSV : *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*. Vorträge und Kleinere Schriften, depuis 1971.
- III : *Indo-Iranian Journal*, depuis 1957. La Haye, Mouton, puis Dordrecht, Kluwer, depuis 2006 Springer Verlag.
- JA : *Journal Asiatique*. Paris, depuis 1823 (depuis 1994 Paris[–Louvain], Peeters).
- JIES : *Journal of Indo-European Studies*, Washington, Institute for the Study of Man, depuis 1973.
- JSAI : *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. The Hebrew University of Jerusalem, The Faculty of Humanities, The Institute of Asian and African Studies, The Max Schlossinger Memorial Foundation, Jérusalem.
- KZ : *Zeitschrift für vergleichende*, depuis 1988: *Historische Sprachforschung*. Berlin, Ferd. Dümmler (I, 1852–XXVII, 1885), puis Gütersloh, Bertelsmann (XXVIII, 1888–XL, 1907), depuis le vol. XLI, 1908 Getttingue, Vandenhoeck & Ruprecht.
- MSB : *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*. Beihefte. Munich, Kitzinger, depuis le vol. N.F. 16, 1996 J.H. Röll, Dettelbach.
- MSS : *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, depuis 1951. Munich, Kitzinger, depuis le vol. LI, 1991, J.H. Röll, Dettelbach.
- SII : *Studien zur Indologie und Iranistik* I–XXIII, Reinbek, Wetzler, 1975–2002; depuis le vol. XXIV, 2007, Brême, Ute Hemen.
- SOAW : *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe [Klasse] der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*; I, 1848–CLXXXII, 1918; puis *Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Klasse, Akademie der Wissenschaften in Wien*, CCXXIII, 1919 – CCXXIV, 1947; *Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Klasse, Österreichische Akademie der Wissenschaften*, depuis le vol. CCXXV, 1951. Vienne.
- SOR : *Serie Orientale* Roma. Rome, IsMEO puis IsIAO.
- StIr : *Studia Iranica*, depuis 1972. Paris, Geuthner, puis depuis le vol. IV, 1975 Louvain, Peeters.
- WZKM : *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienne, depuis 1887.
- ZDMG : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipsic, Brockhaus (1847–1943), Wiesbaden (1948–1983) puis Stuttgart (1984–1997), Franz Steiner, Mayence (1998–2000), Egon Verlag, depuis 2001 Wiesbaden, Harrassowitz.

L'ŒUVRE DE JEAN KELLENS

Livres

- A. *Le sentiment du moi dans la poésie de Jules Supervielle*, Mémoire de licence en Philologie romane, Université de Liège, 1966.
- B. *Les noms-racines de l'Avesta*. Thèse de doctorat de l'Université de Liège, 1972. *Beiträge zur Iranistik* VII, Wiesbaden, Ludwig Reichert, 1974.
- C. *Fravardin Yašt (Yt. 13, 1–70)*. Iranische Texte VI, Wiesbaden, Reichert, 1975.
- D. *Le verbe avestique*. Thèse de doctorat spécial de l'Université de Liège., Wiesbaden, Reichert, 1984.
- E. en collaboration avec Éric Pirart, *Les textes vieux-avestiques*. I : *Introduction, texte et traduction*, 1987; II : *Répertoires grammaticaux et lexique*, 1990; III : *Commentaire*, 1991. Wiesbaden, Ludwig Reichert.
- F. *Zoroastre et l'Avesta Ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Travaux de l'Institut d'Études Iraniques de l'Université de la Sorbonne Nouvelle XIV, Louvain–Paris, Peeters, 1991.
- G. *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden, Reichert, 1994.
- H. *Leçon inaugurale de la chaire de langues et religions indo-iraniennes du Collège de France, faite le mercredi 6 avril 1994*, Paris, Collège de France, 1994.
- I. *Liste du verbe avestique (avec un appendice sur l'orthographe des racines avestiques par Éric Pirart)*, Wiesbaden, Reichert, 1995.
- J. traduit et édité par Prods Oktor Skjervæ, *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, Mazda Publishers, Costa Mesa (Cal.), 2000. [traduction des monographies 45, 49, 57 et F, avec un chapitre refondu "The Speculative Ritual in Ancient Mazdaeism" et une préface par Jean Kellens éclairant l'évolution de sa pensée]
- K. *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris, Seuil, La bibliothèque du XXI^e siècle, 2006.
- L. *Études avestiques et mazdéennes*. Traduction de l'Avesta, en cours de publication. Collège de France, De Boccari, Paris.
I. *Le ratuuoš vīspə mazīšta (Yasna 1.1 à 7.23, avec Vispard 1 et 2)*. Persika VIII, 2006.
II. *Le Höm Stöm et la zone des déclarations (Y7.24–Y15.4, avec les intercalations de Vr3 à 6)*. Persika X, 2007.

Direction d'ouvrages collectifs

- α. *La reconstruction des laryngales*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCLIII, Liège, diffusé par la Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1990.
- β. *La religion iranienne à l'époque achéménide. Actes du Colloque de Liège, 11 décembre 1987*, Iranica Antiqua Supplément V, Gand 1991, diffusé par Peeters, Louvain.
- γ. Gérard Fussman, Jean Kellens, Henri-Paul Francfort et Xavier Tremblay, *Āryas, Aryens et Iraniens en Asie Centrale*, Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne LXXII, Paris, De Boccari, 2005.

- *δ. Frantz Grenet, Jean Kellens, Mihaela Timus (éd.), *New Paradigms in the Study of the pre-Islamic Iranian religions. Proceedings of the section, 6th Conference of the European Association for the Study of Religions (EASR), Bucharest, 20-23 september 2006*, à paraître.

Traductions

- a. en collaboration avec Michel Defourny, *L'épisode de Sāvitrī ou Célébration de la fidélité*, s.l. : Robert Morel, 1968.
b. en collaboration avec Michel Defourny, *Le Dit du Poisson*, Paris : Guy Lévis-Mano, 1969.

Articles et revues critiques

- "Dans la pénombre sans mémoire où les genoux...", in J. de Caluwé (dir.), *Hommage à M. Robert Vivier*, Liège, 1965, 155-161.
- "Tracé par l'oubli", in J. de Caluwé (dir.), *Hommage à M. Robert Vivier*, Liège, 1965, 177-180.
- "Quelques inscriptions de Darius et de Xerxès", *L'athénée* 1969, 77-85.
- "Sur un parallèle inverse à l'inscription des « daivas »", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* XL, Rome, 1969, 209-213.
- en collaboration avec Michel Defourny, "Fables indiennes", *Revue des langues vivantes* XXXVI, 1970, 412-420.
- "Note sur un emploi du datif dans le « Hom Yašt »", *Die Sprache* XVI, 1970, 78-79.
- "L'avestique de 1962 à 1972", *Kratylos* XVI, 1971 [1973], 1-30. "Addenda et corrigenda", *Kratylos* XVIII, 1973 [1974], 1-5. [cf. n° 59]
- "Les frauuašis dans l'art sassanide", *Iranica Antiqua* X, 1973, 133-138.
- "« Prestige » et « satisfaction » dans l'Avesta", *MSS XXXIII*, 1974, 87-101.
- "Les noms-racines avestiques", *BSL LXIV*, 1974, 85-97.
- "« Saošīant », *StIr* III, 1974, 187-209.
- "Le type *hubarata-bar* en avestique", in [Jacques Duchesne-Guillemin (éd.)], *Commémoration Cyrus. Actes du congrès de Shiraz 1971 et autres études rédigées à l'occasion du 2500^e anniversaire de l'Empire Perse, Hommage Universel II*, AclR 2, 1974, 133-147.
- "Un nouveau trait du vocabulaire daevique", *Commémoration Cyrus*, op.cit. sub priore numero, *Hommage Universel II*, AclR 2, 1974, 149-156.
- "Sur la transmission des Yašts", *MSS XXXIII*, 1975, 61-66.
- "L'expression avestique de la perpétuité", *IIJ XVII*, 211-215.
- "Yasna 31,9 : la faveur d'Armaiti", *StIr* IV, 1975, 145-158.
- "Mythes et conceptions avestiques sous les Sassanides", in [Jacques Duchesne-Guillemin, éd.], *Monumentum H. S. Nyberg*, AclR 4, 1975, 457-470.
- "Un prétendu présent radical", *MSS XXXIV*, 1976, 59-71.
- "Un 'ghost-god' dans la tradition zoroastrienne", *IIJ XVIII*, 1976, 89-95.

- "Les présents avestiques *isa-et iša-*", *KZ* XC, 1976, 87-103.
- "Compléments sur le Yasna 31,9", *StIr* V, 1976, 295-297.
- "Trois réflexions sur la religion des Achéménides", *SII* II, 113-132.
- "Une correction au texte de l'Avesta", in Iraǰ Afšar (éd.), *Miscellanea in Honorem Ibrāhīm Pīrādvād (Yādgar-nāma-i Pīr Dāwād)*, Farhang-i Irān-zamīn XXI, Téhéran 1976, 73-78.
- "L'Avesta comme source historique : la liste des kayanides", *AAH XXIV*, 1976 [1979], 37-49 = *CSH* II, 1979, 51-53.
- "Une représentation trifonctionnelle de l'adolescence", *MSS XXXVI*, 1977, 53-57.
- "Vibration and Twinkling", *JIES* V, 1977, 197-201.
- "Remarques sur le Fravardin Yašt", *AAH XXV*, 1977 [1979] = *Studies in honour of J. Harmatta* I, 69-73.
- "Caractères différentiels du Mihr Yašt", in Jacques Duchesne-Guillemin (éd.), *Études Mithraïques, Actes du 2^e congrès international, Téhéran, du 1^{er} au 8 Septembre 1975*, AclR 17, 1978, 261-270.
- "Les bras de Mithra", in Ugo Bianchi (éd.), *Mysteria Mithrae, Atti del Seminario Internazionale su « La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia »*, Roma e Ostia, 28-31 Marzo 1978, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXXX, Leyde, Brill, 1979, 703-716.
- "Avestique *auua-θβars*", *MSS XXXIX*, 1980, 56-61.
- "La prière d'identification dans la tradition zoroastrienne", in Henri Limet & Julien Ries (éd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège, 22-23 novembre 1978*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, Homo religiosus V, 1980, 119-128.
- "L'Iran réformé ou les malheurs du guerrier", in François Desbordes (dir.), *Georges Dumézil*, apud Jacques Bonnet (éd.), *Cahiers pour un temps II*, Paris, Centre Georges Pompidou et Aix-en-Provence, Pandora, 1981, 157-172.
- "Remarques sur la tradition manuscrite du Nīrangistān avestique", *MS XLII*, 1983, 77-95.
- "Yasna 46,1 et un aspect de l'idéologie politique iranienne", *StIr* XII, 1983, 143-150.
- "Die Religion der Achämeniden", *AoF* X, 1983, 107-123. [traduction allemande de la leçon inaugurale à la chaire d'indo-iranien de l'Université de Liège]
- "État présent des études avestiques", in Gherardo Gnoli (éd.), *Iranian Studies, Orientalia Romana* V, *SOR* LII, 1983, 19-30.
- "Ahura Mazda ou Mazda Ahura ?", *MSS XLIII*, 1984, 133-136.
- "Yima, magicien entre les dieux et les hommes", in *Orientalia J. Duchesne-Guillemin oblata*, AclR 23, 1984, 267-281.
- "Le système modal du vieux-perse", *MSS XLV (Festgabe für Karl Hoffmann II)*, 1985, 105-125.
- "Comment faut-il éditer les formes vieilles-avestiques de *paōiriia-*?", in Rüdiger Schmitt & Prods Oktor Skjervø (éd.), *Studia Grammatica Iranica, Festschrift für Helmut Humbach zum 65. Geburtstag*, *MSB N.F.* 13, 1986, 217-226.

41. "La racine sanscrite KAMP à la lumière des faits iraniens", in Wolfgang Morgenroth (éd.), *Sanskrit und World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies, Weimar, May 23-30*, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients XVIII, Berlin, Akademie-Verlag, 1986, 344-347.
42. "Le sandhi des finales devant *cā* en vieil-avestique", MSS XLVIII, 1987, 167-174.
43. "Sur une hétéroclisie verbale avestique", IJ XXX, 1987, 9-12.
44. "Quatre siècles obscurs", ECIS 0, 1987, 135-139.
45. "Characters of Ancient Mazdaeism", in Francis Schmidt (éd.), *The Inconceivable polytheism: Studies in religious historiography*, History and Anthropology III, Coire, Harwood Academics, 1987, 239-262. Version française "Caractères du mazdéisme antique", in Francis Schmidt (éd.), *L'impensable polythéisme: études d'historiographie religieuse*, Ordres sociaux, Éditions des Archives Contemporaines, Paris [Mouton], Gordon & Breach, 1988, 341-371.
46. "DB V : un témoignage sur l'évolution de l'idéologie achéménide", in Gh. Gnoli & L. Lanciotti (edd.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae dicata II*, SOR LVI:2, Rome, 1987, 677-682.
47. "Vohu Manah ou Manah Vohu ?", MSS XLIX, 1988, 61-62.
48. "Une variation du timbre de l'anaptyxe en vieil-avestique", *A Green Leaf, Papers in honour of Jes P. Asmussen*, AcR 28, 1988, 13-15.
49. "Yima et la mort", in Mohammad Ali Jazayeri & Werner Winter (edd.), *Languages and cultures, Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Trends in Linguistics, Studies and Monographs XXXVI, Mouton De Gruyter, Berlin-Amsterdam, 1988, 329-334.
50. "Le sens de vieil-avestique *hātmā*", MSS LI, 1989, 51-64.
51. "Huites cosmiques en Iran", MSS L, 1989, 65-78. [cf. *4]
52. "Avestique", in Rüdiger Schmitt (éd.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden, Ludwig Reichert, 1989, 32-55.
53. "Ahura Mazdā n'est pas un dieu créateur", in Charles-Henri de Fouchécour & Ph. Gignoux (edd.), *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, CStr 7, 1989, 217-228.
54. "Les Fravaši", in Julien Ries (éd.), *Anges et démons, Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, Homo Religiosus XIV, 1989, 99-114.
55. "Un avis sur vieil-avestique *mainitu-*", MSS LI, 1990, 97-123.
56. "Méthodes pour une nouvelle interprétation des Gāthā : la question du *šleḡa*", ECIS I, 1990, 207-216.
57. "Questions préalables", in Jean Kellens (éd.), *La religion iranienne à l'époque achéménide* [ouvrage β], 1990, 81-87.
58. "Remarques sur l'opposition de nombre en vieil-avestique", in Ronald E. Emmerick & Dieter Weber (edd.), *Corolla Iranica, Papers in honour of Prof. D. N. McKenzie...*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1991, 101-108.
59. "L'avestique de 1972 à 1990", *Kratos XXXVI*, 1991 [1993], 1-31. [cf. n° 7]
60. en collaboration avec Clarisse Herrenscheidt, "La question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide", *Archives de Sciences sociales des Religions* LXXXV,

- janv.-mars 1994, 45-67 (auteur de la première partie, "La question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide", 47-56).
61. "L'éschatologie mazdéenne ancienne", in Shaul Shaked & A. Netzer (edd.), *Irano-Judaica III*, Jérusalem, Ben-Zvi Institute, 1994, 49-53. [renvoie à E, F, et 45]
62. "La fonction aurorale de Miθra et la daēna", in John R. Hinnells (éd.), *Studies in Mithraism, papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVth congress of the International Association for the History of Religions, Rome 1990*, Storia delle Religioni IX, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1994, 165-171.
63. "Retour à l'infinifit avestique", MSS LV, 1994 [1995], 45-59
64. "Formules d'exécration et mimes de combat dans le rituel mazdéen ancien", in Philippe Borgeaud (éd.), *Le Temple, lieu de conflit, Actes du colloque de Cartigny*, Cahiers du CEPOA VII [Centre d'Études du Proche-Orient Ancien, Genève], Louvain, Peeters 1994 [1995], 89-94.
65. "L'âme entre le cadavre et le paradis", AnCF XCV, 1994-1995, 699-705. [résumé de l'article suivant]
66. "L'âme entre le cadavre et le paradis", JA CCLXXXIII, 1995, 19-56.
67. "Interrogation", JA CCLXXXIII, 1995, 271-274.
68. "Qui est Gāuš Tašan ?", ECIS II, 1995, 347-357.
69. "Y a-t-il une âme osseuse ?", in Ryka Gyselen (éd.), *Au carrefour des religions. Hommages à Philippe Gignoux*, Res Orientales VII, Bures s/Yvette et Louvain, Peeters, 1995, 157-160.
70. "Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna", JA CCLXXXIV, 1996, 37-108.
71. "The Written Period of Transmission of the Avesta", in Sarosh J. H. Maneckshaw and Pallan R. Ichaporia (edd.), *Proceedings of the Second North American Gatha Conference, Houston, Texas, 1996 = The Journal of the Research and Historical Preservation Committee II*, 1996, Federation of Zoroastrian Associations of North America, Wolmersdorf (Penn.), 121-125.
72. "Comment connaissons-nous l'Avesta, le livre sacré des mazdéens ?", BARB VI^e série, VII(7-12), 1996, 497-508; 2^e partie BARB VI^e série, IX(1-6), 1998, 54-74. [cf. n° 78].
73. "Les fonctions du génitif en vieil-avestique", in Éric Pirat (éd.), *Syntaxe des langues indo-iraniennes anciennes. Colloque international - Sitges (Barcelona) 4-5 mai 1993*, Aula Orientalis Supplementa VI, Institut del Pròxim Orient Antic, Sabadell, AUSA, 1997, 81-90.
74. "L'accusatif pluriel des thèmes en -a- en avestique", in Alexander Lubotsky (éd.), *Sound law and Analogy. Papers in honor of Robert S.F. Beekes on the occasion of his 60th birthday* Amsterdam, Rodopi, 1997, 131-132.
75. en collaboration avec Éric Pirat, "La strophe des jumeaux : stagnation, extravagance et autres méthodes d'approche", JA CCLXXXV, 1997, 31-72.
76. "Les achéménides dans le contexte indo-iranien", in *Recherches récentes sur l'Empire Achéménide, Actes du congrès de Lyon 1997*, Bulletin d'histoire achéménide I, Topoi, Supplément I, Paris, De Boccard, 1997, 287-297.
77. "De la naissance des montagnes à la fin des temps: le Yašt 19", AnCF XCVIII, 1997/1998, 737-765.

78. "Considérations sur l'histoire de l'Avesta", JA CCLXXXVI, 1998, 451-519.
79. "Promenade dans les Yašts à la lumière de travaux récents [Yašt 10 et Yašt 8], AnCF XCIX, 1998-1999, 685-705.
80. "Ašši ou le grand départ", JA CCLXXXVII, 1999, 457-464.
81. "Hypallages de la diction", Stfr XXVIII, 1999, 293-295.
82. "Le banquet sans fin", in J. Habisreitering et alii (edd.), *Gering und doch von Herzen, 25 indogermanistische Beiträge Bernhard Forssman zum 65. Geburtstag*, ed. Wiesbaden, Reichert, 1999, 115-117.
83. "Promenade dans les Yašts à la lumière de travaux récents (suite) [Yašts 5, 9, 15, 17], AnCF C, 1999-2000, 721-751.
84. "L'ellipse du temps", in A. Hintze et E. Tichy (edd.), *Anusantatyai, Festschrift für Johanna Narten*, MSB 19, Dettelbach, 2000, 127-131.
85. "Le jumeau primordial: un problème de mythologie comparée indo-iranienne", BARB VI^e série, XI(7-12), 2000, 243-254.
86. "Zoroastre dans l'histoire ou dans le mythe? À propos du dernier livre de Gherardo Gnoli", JA CCLXXXIX, 2001, 171-184.
87. "Les saisons des rivières", in Michael Stausberg et alii (ed.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte, Festschrift für Anders Hultgård*..., Ergänzungsband zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde XXXI, Berlin, De Gruyter, 2001, 471-480.
88. "L'Iran ancien et l'écriture", in Luc Deitz (éd.), *Tempus edax rerum. Le bicentenaire de la Bibliothèque Nationale du Luxembourg (1798-1998)*, Luxembourg, 2001, 143-150.
89. "Fils du soleil, fils du sacrifice", in Maria Gabriela Schmidt & Walter Bisang (edd.), *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag*..., Trèves, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2001, 316-322.
90. "De la tombe à l'enceinte : les mythes indo-européens de fondation urbaine", in Michel Mazoyer (éd.), *Ville et pouvoir : origines et développements, Actes du Colloque International de Paris « La ville au cœur du pouvoir » I*, Collection Kubaba série Actes I et Institut Catholique de Paris, Paris, L'Harmattan 2001 (2002), 35-41.
91. "L'idéologie religieuse des inscriptions de Darius et de Xerxès", AnCF CII, 2001-2002, 807-815. [résumé de l'article suivant]
92. "L'idéologie religieuse des inscriptions achéménides", JA CCXC, 2002, 417-464.
93. "Réflexions sur la datation de Zoroastre", JSAI XXVI, 2002, 14-28.
94. "Le problème avec Anāhita", *Orientalia Suecana* LI-LII, 2002-2003, 317-326.
95. "L'éloge mazdéen de l'ivresse", AnCF CIII, 2002-2003, 815-845.
96. "L'Iran mazdéen : le temps créé et mesuré", in Vinciane Pirenne-Delforge et Ohn-an Tunca (edd.), *Représentations du temps dans les religions*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCLXXXVI, Droz, Genève, 2003, 235-242.
97. "Le mot « arien » ou le fantôme contre l'analyse", BARB VI^e série, XIV(1-6), 2003, 99-112.

98. "Sur quelques grandes tendances des études avestiques et mazdéennes au XX^e siècle", in Carlo G. Cereti, Mauro Maggi & Elia Provati (edd.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia, Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli*..., Wiesbaden, Reichert, 2003, 213-222.
99. "Les précautions rituelles et la triade du comportement", in Michael Stausberg (ed.), *Zoroastrian rituals in context*, Brill Leiden, 2004, 283-289.
100. "Précisions sur certains aspects de l'histoire des études zoroastriennes", AnCF CV, 2004-2005, 641-650.
101. "Les Airtia- ne sont plus des Āryas : ce sont déjà des Iraniens", in G. Fussman & alii, *Āryas, Āryens et Iraniens en Asie Centrale* (ouvrage y), Paris, De Boccard, 2005, 233-251.
102. "En amont du moyen-iranien : la lexicographie avestique", in Carlo G. Cereti & Mauro Maggi (edd.), *Middle Iranian Lexicography, Proceedings of the Conference held in Rome, 9-11 April 2001*, Orientalia Roma 8, SOR XCVIII, Rome, ISIAO 2005, 41-47.
103. "Interprétations du dualisme mazdéen", in Gilles Veinstein (éd.), *Synchrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Collection Turcica IX, Louvain, Peeters, 2005, 17-24.
104. "L'amphipolarité et la démonisation des daivas", in Günter Schweiger, *Indogermanica, Festschrift Gert Klingenschmitt. Indische, iranische und indogermanische Studien dem verehrten Jubilar dargebracht*..., Tübingen, Schweiger Verlag für Wissenschaft und Technik, 2005 [2007], 283-288.
105. "Questions actuelles de philologie et de religion zoroastriennes. I. Sur la métrique de l'Avesta récent. II. La zone des déclarations et la possibilité d'un moyen-avestique", AnCF CVI, 2005-2006, 675-682. [cf. article suivant et livre I, t. II]
106. "Sur la métrique de l'Avesta récent", JA CCXCIV, 2006, 257-289.
107. "Liturgie et dialectique des âmes", in *Rites et Croyances dans les religions du monde romain*, Entretiens sur l'Antiquité Classique LIII, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 21-25 août 2006, diffusion Droz, Genève [2007], 289-308.
- *108. "Métamorphoses du panthéon avestique. Controverses récentes sur les textes vieil-avestiques", AnCF CVIII, 2007-2008, à paraître.
- *109. "L'investiture des sacrifiants dans la Yasna avestique", à paraître dans l'ouvrage *6.

Œuvres inédites, publiées à compte d'auteur ou à diffusion restreinte

- *1. *Dictionnaire du verbe avestique*, Manuscrit inédit, vers 1984.
- *2. "Qui était Zarathustra ?", in *Les civilisations orientales : Figures de proue*, Conférences, G7, Faculté de philosophie et lettres, Université de Liège, 1987. Version remaniée, Faculté ouverte, 1993.
- *3. "Le témoignage du vieil-avestique sur la syntaxe du verbe indo-européen", présentation à la *Journée du Cercle des Linguistes belges*, Liège, 1985.
- *4. *La cosmogonie mazdéenne ancienne : huttes cosmiques en Iran*. Faculté ouverte, Université de Liège, G 28, 1990. [cf. article n° 51]
- *5. *Titres et Travaux de Jean Kellens*, Liège, à compte d'auteur, 1992.

- *6. *La mort indo-iranienne*. Faculté ouverte, Université de Liège, G 34, 1990.
 *7. *Trois discours de circonstance*. Discours prononcés à l'occasion de l'élection de Jean Kellens au Collège de France, Liège, à compte d'auteur, 1995.

Articles d'encyclopédie et de vulgarisation

- a. article "Artazostre", *Efr* II:6, 1986, 660.
- b. article "Cistā/Cisti", *Efr* V:6, 1991, 601-602.
- c. en collaboration avec Clarisse Herreschmidt, article "Daiva", *Efr* VI:6, 1993, 599-602.
- d. articles "Avesta", 275-276 et "Zarathustra", 4222, in Béatrice Didier (dir.), *Dictionnaire universel des littératures*, Paris, PUF, 1994.
- e. "Dēn Yašt", *Efr* VI:3, 1994, 281-282.
- f. articles "Arta", 165-167 (2 90-91), "Baga", 304-305 (2 159-160), "Haoma", 729-731 (2 384-385), in Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leyde, Brill, 1995; 2^e éd. augmentée, Leyde, Brill, et Eerdmans, Grand Rapids (Mich.), 1999.
- g. articles "Driway-", "Druj" (562-563), "Dr̥vāspā" (565), "Dūraōša" (595-596), in *Efr* VII:6, 1996.
- h. "Le mazdisme", in Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier (edd.), *Encyclopédie des religions*, I: *Histoire*, Paris, Bayard, 1997 (2^e éd. 2000), 105-117.
- i. "Zarathustra et le mazdisme", in Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier (edd.), *Le livre des sagesse : l'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris, Bayard, 2002, 149-154, 1151-1153 et 1502-1503.
- j. "Haōxt Nask", *Efr* XI:5, 2002, 457-458.
- k. articles "Avesta" (12 pages), "Avestan Syntax" (10 pages), "Dāmi-" (2 pages), accessibles sur le site internet d'Efr.
- l. "L'Avesta, Zoroastre et les sources des religions indo-iraniennes", mars 2004, sur le site: http://2005.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/avesta_zoroastre_et_les_sources_des_religions_indo-iraniennes.asp.
- m. "Anquetil-Duperron, grande figure de la recherche francophone", janvier 2005, sur le site: http://2005.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/anquetil-duperron_grande_figure_de_la_recherche_francophone.asp.
- n. *Parages IX: Iran, un monde en mouvement*, par Jean Kellens, Gilbert Lazard, Charles-Henri de Fouchécour et Françoise Spiekermeyer, Paris, Magellan & Cie, 18 mai 2005.

Comptes rendus

- i. C. r. de *Studia et Acta Aorientalia* V-VI, Bucarest 1967, in *Marche romane* XIX, 1969, 154-155.
- ii. C. r. de *Saeculum Weltgeschichte* I-II, in *Erasmus* XXIII, 1971, col. 314-318.
- iii. C. r. de *Saeculum Weltgeschichte* I, in *Erasmus* XXVI, 1974, col. 440-443.

- iv. C. r. de M. Mayrhofer, *Zum Namengut des Avesta*, SÖAW CCCVIII:5, in *Onoma* XXI, 1977, 662-667.
- v. C. r. de Klaus Mylius, *Wörterbuch Sanskrit-Deutsch*, Leipzig, 1975, in *L'Antiquité classique* XLVII, Bruxelles, 1978, 302-303.
- vi. C. r. de M. Mayrhofer, *Die avestischen Namen*, *Iranisches Personennamenbuch* I:1, Vienne 1977, in *Onoma* XXIII, 1979, 186-189.
- vii. C. r. de M. Mayrhofer, *Nachlese altpersischer Inschriften*, IBSV XVII, 1978, et *Sammlung der altpersischen Inschriften*, SÖAW CCCXXXVIII, 1978, in *Onoma* XXIII, 1979, 189-192.
- viii. C. r. de Rüdiger Schmitt, *Die Iranier-Namen bei Aischylos (Iranica Graeca Vetustiora I)*, SÖAW CCCXXXVII, in *Onoma* XXXIII, 1979, 192-193.
- ix. C. r. de Jean Haudry, *L'emploi des cas en védique*, Lyon 1977, in *ZDMG* CXXIX, 1979, 426.
- x. C. r. de M. Mayrhofer, *Ausgewählte Kleine Schriften*, éd. par S. Deger-Jalkotzy & Rüdiger Schmitt, Wiesbaden, Reichert, 1979, in *Onoma* XXIV, 1980, 261-262.
- xi. C. r. de G. Neumann, *Neufunde lykischer Inschriften seit 1902*, DÖAW CXXXV, in *Onoma* XXIV, 1980, 262-264.
- xii. C. r. de Klaus Mylius, *Älteste indische Dichtung und Prosa*, Leipsic 1978, in *L'antiquité classique* XLIX, 1980, 455-456.
- xiii. C. r. de Klaus Mylius, *Chrestomathie der Sanskrit-Literatur*, Leipsic 1978, in *L'antiquité classique* XLIX, 1980, 456.
- xiv. C. r. de *Papers in honour of Professor Mary Boyce*, AcIr 24-25, 1985, in *WZKM* LXXV, 1988, 299-301.

Annonces

- i. "Deuxième colloque sur l'histoire de l'Asie Centrale préislamique", *Onoma* XXI, 1977, 597-598.
- ii. "Chaire de langue et religions indo-iraniennes", AnCF XCIV, 1993-1994, 721-722.
- iii. "Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna", AnCF XCVI, 1995-1996, 775-776. [annonce de l'article n° 70]
- iv. "Comment connaissons-nous l'Avesta?", AnCF XCVII, 1996-1997, 747-748 [annonce de l'article n° 78]
- v. "Pourquoi la philologie aveistique a-t-elle entériné le mythe préscientifique de Zoroastre ?", AnCF CI, 2000-2001, 731-732.
- vi. "Langues et religions indo-iraniennes", AnCF CIV, 2003-2004, 927-928.
- vii. "Langues et religions indo-iraniennes", AnCF CVII, 2006-2007, 683 et 693-694.. [annonce le livre L, t. II]

The Indo-Iranian noose of death¹

Miguel Ángel Andrés-Toledo

As Lincoln (1991 15) has already stated, eschatology in Indo-European cultures must be understood not as a perfectly reconstructable and closed structure. Actually, it must be considered rather as a group of mythopoetic allegories, some of them contradictory, as Kellens (1993 17) has noticed. One of these allegories concerns the very moment of death.

In the Old Indian and Old and Middle Iranian texts there are some mythopoetic allegories regarding that very moment. According to the most extended one in the Old Indian texts, present in some Old and Middle Iranian ones as well, death occurs when either a demon or a god, like a hunter, hurls upon the living's neck a noose. By means of it, he carries the just dead to the other world². This mythopoetic allegory seems to be composed by some images which can be traced back to Indo-Iranian, as Eliade (1947-1948) and Kellens (1974 37) already noticed.

But these images are not only part of a common Indo-Iranian mythopoetic allegory, but can also be formally reconstructed in three syntagms: Ilr. **band^h-á- + sarf-*, Ilr. **griHúH- + band^h-* and Ilr. **band^h- + naiH-*. In order to verify in which texts are they present, I will analyze this mythopoetic allegory in Old Indian as well as in Old and Middle Iranian.

As far as Old Indian texts are concerned, this cynegetic image is associated to some entities related to death, like Dissolution (Ved. *nīrti-*), Yama, Kāla or Death itself (Ved. *mṛtyu-*). To them, some terms are associated:

- a) Terms from Ved. *pád-* 'foot': Ved. *paripád-* 'trammel (referred to birds)' (Grassmann 1955 787) and Ved. *pádīśa-* 'hobble (referred to horses)³.'
- b) Ved. *pāśa-* 'noose'⁴ (Mayrhofer 1992-2001 2.215).

¹ This article contains part of my unpublished dissertation, directed by Alberto Cantera.

² This image of death as a hunter, which seems to stem from cynegetics, is found in other non-Indo-European texts too. Actually, in the Akkadian Poem of Erra 1.42 (Jiménez 1999 52-53), Akk. *ana ša-kan ka-na-ri*, literally 'to lay the hunter's noose', means to destroy or to annihilate. Also in the Poem of Erra 4.18-19 (Jiménez 1999 84) Išum, god Erra's herald, states that Erra catches with his trammel the inhabitants of Babilon as if they were birds and then he kills them. The same is repeated in 4.94 (Jiménez 1999 91), where it is said that his thigh mesh causes death. More parallels in Indo-European as well as non-Indo-European cultures are found in Scheffelowitz (1912) and Eliade (1947-1948).

³ vid. RV 1.162.14 and 16 too. In its post-Rigvedic variant it is written *pádīśa-* (Mayrhofer 1992-2001 2.68-69).

⁴ According to Lüders (1959 676), Ved. *pāśa-* means actually 'noose' and stems from the image of Vāruṇa as a hunter, who catches the liar when he does not expect it. According to Merh (1996 79-80), which agrees with Lüders' interpretation, the noose of Vāruṇa ties the universe and controls its right running, on the one side, and punish the evil doer as well, on the other side. Indeed, Ved. *pāśa-* is used in a cynegetic context, but it can mean either 'noose' or 'net'. That a meaning 'net' existed too can be inferred from Ved. *pāśin-* in RV 3.45.1, applied to a fowler, and AVŚ 17.1.8, referred to a fisher.

c) Terms from Ved. *dāṣ-* 'to tie' (Mayrhofer 1992-2001 1.716): Ved. *nāḍāna-* 'string' and Ved. *dāman-* 'tie'.

d) Terms from Ved. *bandh-* 'to bind' (Mayrhofer 1992-2001 2.208): Ved. *bandhā-* 'bond' and Ved. *baddhā-* 'bond'.

In the RV two terms are used, namely Ved. *paripād-* 'trammel' and Ved. *pāḍbīsa-* 'hobble'. Ved. *paripād-* 'trammel' is found in RV 8.24.24 (Geldner 1951 3.333), where a pluralized Dissolution (Ved. *nīrtī-*)⁵ is connected with the trammel that catches a bird:

*véthā hí nīrtīnān vajrahasta parivṛjam
āhar-ahāṣ śundhyūḥ paripādām iva*

Because you, Mace-handed, know the avoidance of the Dissolutions, / like every day the *śundhyū-* bird that of the trammels.

Ved. *pāḍbīsa-* 'hobble' appears in the syntagm *yamāśya pāḍbīsa-* 'Yama's hobble' in RV 10.97.16⁶:

*muñcāntu mā śapathyāḍ ātho varuṇyāḍ utā
ātho yamāśya pāḍbīśāt sārvasmād devakibhīṣāt*

May they liberate me from the curse's (hobble) and from that of Vāruṇa too, / from Yama's hobble as well, from every offence against the gods.

This image of the noose of Death like a horse's hobble is repeated in other Vedic texts⁷. In two of them, namely AVŚ 8.1.4 and 12.5.15, it is expressed by the syntagm Ved. *mṛtyóḥ pādviṣa-* 'Death's hobble':

Therefore, Ved. *pāśa-* can be interpreted either as 'noose' or as 'net'. Accordingly, Ved. *pāśin-* must be interpreted literally as 'endowed with a noose' or 'endowed with a net', which led to a general meaning 'hunter' (Bhāṭṅgik & Roth 1855 s.v. *pāśin-*).

⁵ cf. RV 10.114.2 (Geldner 1951 3.337), where three Dissolutions and their snares are mentioned:

*tisrō deśtrāya nīrtīr upāśate dīrghāśrīto vi hí jānānti vānmayāḥ
tāśām ni cikyūḥ kavāyo niddānam pāreṣu yā gūhyeṣu vratāṣu*

The three Dissolutions, who hear from afar, sit for ascription, because they recognize the bearers (of offerings). / The string of those, who are on the most sacred laws, the wise ones perceive it.

⁶ RV 10.97.16=AVP 19.12.5; = AVŚ 7.112.2 and AVP 3.17.4, but with *pādviśād viśvasmād* instead of *pāḍbīśāt sārvasmād*; = AVŚ 6.96.2 but with *pādviśād viśvasmād* instead of *pāḍbīśāt sārvasmād*; AVŚ 7.112.2b=AVŚ 8.7.28b. vid. Whitney & Lanman (1905 501), Geldner (1951 3.307), Thieme (1957 63-64) and Lommel & Janert (1978 86). I agree with Thieme in supposing that Ved. *pāḍbīśāt*, which appears afterwards, is implied in the adjectives *śapathyāḍ* and *varuṇyāḍ*.

⁷ Also in the Pahlavi texts we find the image of the dead as a horse caught by the demon Wizarš in PRD 23.29 (Williams 1990 1.122-123 and 2.50):

<AP-š "wyzš ŠDYA bnd OL gltn LMYTW<N>-yt' AP-š knwšn' y NPŠE "shmkn'y'h' W bymkn'y'h' pyš ysty't bym y knwšn' y NPŠE l'd pyš "wyzš ŠDYA 'ytwn' dwb<N>'yt' cygwn' 'sp y t'ht' ysty't' AMT bym MN t'e'cnk' l'd EYN 'splys 'tcyt' ZK-c OL dšwšn' 'ytwn' tcyt'>

AVŚ 8.1.4⁸:

*ūt krāmāṣṭa puruṣa māva patthā mṛtyóḥ pādviṣam avamūcādmānaḥ
mā chitthā asmāi lokād agnēḥ śāryasya saindāṣaḥ*

Go away from here, man, do not step on Death's hobble, loosening it down. Do not be severed from this world, from the sight of Fire, of Sun.

AVŚ 12.5.15⁹:

sā brahmajāyān devapīyūn brahmagavy ādyāyāmān mṛtyóḥ pādviṣa ā dyati

This brahman's cow, when stolen, ties with Death's hobble him who harms the brahman, who reviles the gods.

There is another Vedic text where Ved. *pāśa-*, mostly used in the rest of Old Indian texts for the noose of Death, is mentioned in connection with Dissolution and a horse halter. It is AVŚ 4.36.10¹⁰:

*abhi tān nīrtīr dhattām āśvam iva āśvābhidhānyā
malvā yō mātyam krādītyati sā u pāśān nā mucyate*

Let Dissolution halter him, as a horse with a halter. / The fool who becomes angry with me, he does not liberate himself from her noose.

In the most of Old Indian texts Ved. *pāśa-* and its derivative *pāśin-* usually accompany a personified Death or an entity related to it, such as Dissolution (Ved. *nīrtī-*) or the Capturer (Ved. *grāhī-*). Thus, for instance, Dissolution is accompanied by the Vedic epithet *pāśin-* in the cynegetic image of AB 4.10.15 (Keith 1920 205), (Joshi 1977 152-153), (Meri 1996 92):

*nīrtīr ha sma pāśīny upāśe
yadaiva hotā paridhāśyaty atha pāśān pratimokṣyāmīti
tato vā etām bṛhaspatir dvipadām apāśyan
na yā reṣati na grabhad iti
tayā nīrtītyāḥ pāśīnyā adharācaḥ pāśān apāśyati
tad yad etām dvipadām hotā śamśati
nīrtītyā eva tat pāśīnyā adharācaḥ pāśān apāśyati*

u-š "wizarš dēw bond ō gardan abgonēd u-š kunīšn t'xwēš "sahmgēnīhā ud bīmgēnīhā pāš ēšēd bīm t' kunīšn t'xwēš rōy pēš "wizarš dēw ēdōn dw<ā>ēd dīyōn asp t' taxi ēšēd ka bīm az tāzānag rōy andar "aspres "tazēd ān-iz ō dūsox ēdōn tazēd

And the demon Wizarš hurled a bound upon his neck and his own Action stands before him terribly and fearfully. Because of fear of his own Action he runs before the demon Wizarš. Like a horse that has galloped, when it gallops because of fear of the whip in the hippodrome, so he runs to hell.

⁸ vid. Whitney & Lanman (1905 473). AVŚ 8.1.4=AVP 16.1.4.

⁹ vid. Whitney & Lanman (1905 703). AVŚ 12.5.15=AVP 16.142.4. According to Bodewitz (1999 109-110), this text refers to the sinner in his way to hell after death.

¹⁰ vid. Whitney & Lanman (1905 211). AVŚ 4.36.10b=AVP 1.100.3e; 2.35.4d; 20.56.5b.

The Lassoer Dissolution¹¹ laid in wait¹² thinking¹³: 'when the *hotar* has finished, I will lasso him'¹⁴. But then Bṛhaspati saw this distich: 'who neither becomes angry nor catches us'.

By means of this (distich) he flings off the lassoes of the Lassoer Dissolution turned downwards. As far as the *hotar* recites this distich, thus he flings off the lassoes of the Lassoer Dissolution turned downwards.

Also in classical Sanskrit literature we find the image of Death as a hunter with a noose (Skr. *pāśa-*), like for instance in Hit 1.1 (Kale 1998 5 and 6) and 1.3 (Kale 1998 15 and 17):

1.1. *laghupatanakanāmā vāyasaḥ prabuddhaḥ kṛtāntam iva dvītyam āyāntam vyādham apaśyat*

A crow called Laghupatanaka that was awake saw that a fowler like a second Finisher¹⁵ came.

1.3. *anantaram punar āgato mṛgaḥ pāśair baddho 'cintayāt*

ko mām itaḥ kālāpāśād iva vyādhapāśāt trātūm mītrād anyāḥ samarthāḥ

When the deer went back again, caught by the nooses, thought: 'Who but a friend will be able to protect me now from the hunter's noose as from the noose of Kāla?'

In the rest of Old Indian texts, this image is not so evident. Notwithstanding, it can be inferred from the use of Ved. *pāśa-* related to Death or any other entity connected with it in the following syntagms and compounds:

— + Death (Ved. *mṛtyu-*): with anticipation of the genitive in *mṛtyōḥ pāśair* in AVŚ 3.6.5¹⁶; *mṛtyōḥ pāśeṣu* in AVŚ 12.4.37¹⁷; *mṛtyōḥ pāśe* in AVP 2.37.5¹⁸; *mṛtyoḥ*

¹¹ cf. YV,TS 5.2.4.2: *nairṛtyō vāi pāśāḥ sāṅśād evānain nīrtipāśān muhcati* 'Indeed the noose is related to Dissolution. Verily he frees him from the noose of Dissolution'. In other Old Indian texts the noose is connected with Vāruṇa. Thus, in Mbh 8.29.28a (Dandekar 1971) is Vāruṇa who is characterized as a *pāśin-*:

*vaivasvatād daṇḍahastād varuṇād vāpi pāśān
sagadāḥ vā dhanapatēḥ savajrād vāpi vāsavai /28//
nānyasmād api kasnāc cid bibhimo hy ātāyānāḥ
iti śalya vijāntī yathā nānain bibhemy abhīḥ /29//*

You, Śalya, must know that we do not fear for the staff-handled Vaivasvata (= Yama), nor for the Lassoer Vāruṇa, / nor for Dhanapati (= Kubera) armed with a club, nor for Vāsava (= Indra) armed with a mace, / nor for anyone, indeed, who stretches his bow (against us). / Since I do not fear, do not fear.

¹² About the frequency of the structure *ha sma* + Pres. in the Brhmapa in order to express that an action was undertaken usually in the past, vid. MacDonell (1916 250-251).

¹³ I agree with Keith (1920 205) and accordingly I add this 'thinking' to my translation too. Nevertheless, contrarily to Keith, I do not consider necessary to put it parenthetically, because it is implied by *iti* at the end in *prattikomyāmīti*.

¹⁴ See the translation of MacDonell (1916 244).too.

¹⁵ Skr. *kṛtānta-* 'Finisher' is an epithet of Death and other entities related to it, like Fate, Yama, etc.

pāśād in AVP 2.80.5¹⁹; *mṛtyor (...)* *pāśam* in KāthUp 2.1.2.2. Without anticipation of the genitive in *sarvān pāśān sarvān sthānūn mṛtyor atimucya* in AB 3.14.3. It is mostly found as a compound Ved. *mṛtyupāśa-*: AVŚ 8.2.2²⁰, AVŚ 8.8.10 and 16²¹, AVŚ 17.1.30²², ManB 1.1.10, KāthUp 1.1.18.3, ŚvUp 4.15, Mbh 5.29.41b, 5.62.14a, 5.70.81a, 5.91.5b, 5.91.19b, 5.93.52a, 5.135.26a, 7.100.40a, 11.18.23b, 12.12.14b, 13.1.54a, 14.47.16b, R 3.18.18a²³, 3.23.26a, 3.26.17b, 3.29.27a, 7.6.59a²⁴, ĀśvGrhy 1.13, PārGrhy 1.5, Suśr 1.13.10 and BhāṣP 3.18.10.

— + Dissolution (Ved. *nīrti-*): *nīrtiyāḥ pāśebhyo* in AVŚ 1.31.2²⁵ and AVŚ 8.1.3²⁶; *nīrtiyā naḥ pāśebhyo* in AVŚ 19.44.4²⁷; *nīrtiyāḥ pāśān* (Abl. Sing., because of the sandhi -i + m-) in AVP 2.80.5.

— + the Capturer (Ved. *grāhi-*): *grāhyāḥ pāśān* (Acc. Pl.) in AVŚ 6.112.1-2; *grāhyāḥ pāśān* in AVŚ 16.8.3 and 30-33²⁸; Ved. *grāhyāḥ pāśān* (Abl. Sing., because of the sandhi -i + n-) in AVP 2.80.5.

— + Inexistence (Ved. *dhūti-*): *sō 'bhūtyāḥ pāśān* in AVŚ 16.8.6²⁹.

— + Extinction (Ved. *nīrbhūti-*): *nīrbhūtyāḥ pāśān* in AVŚ 16.8.7³⁰.

— + Destruction (Ved. *pārābhūti-*): *pārābhūtyāḥ pāśān* in AVŚ 16.8.8³¹.

— + Vāruṇa: RV 6.74.4, 7.88.7, 10.85.24; AVŚ 2.10.1-8³², 7.83³³, 16.8.26³⁴; AVP 2.52.5, 2.85.5; YV,TS 2.2.5.1, 2.3.11.1, 3.5.6.1, 4.2.1.3; YV,VS 8.2.3d, 12.12, 29.14; ŚBM 1.3.1.14 and 16, 2.5.2.1-4, 2.5.2.3, 2.5.2.7, 9, 10, 16, 22, 23, 2.5.3.1, 2.6.3.4, 3.6.3.20,

¹⁶ vid. Whitney & Lanman (1905 93). AVŚ 3.6.5=AVP 3.3.6; AVŚ 3.6.5ab=AVP 20.28.6cd. It is interesting to note that Dissolution is the subject here.

¹⁷ vid. Whitney & Lanman (1905 699).

¹⁸ vid. Zehnder (1999).

¹⁹ vid. Zehnder (1999).

²⁰ vid. Whitney & Lanman (1905 476 and 478) and Lommel & Janert (1978 86). AVŚ 8.2.2=AVP 16.3.2; AVŚ 8.2.2d=AVP 2.38.1c.

²¹ vid. Whitney & Lanman (1905 504-505) and Lommel & Janert (1978 86). AVŚ 8.8.10=AVP 16.29.10; AVŚ 8.8.16=AVP 16.30.7.

²² vid. Whitney & Lanman (1905 812). AVŚ 17.1.30=AVP 18.56.12.

²³ In the compound Skr. *mṛtyupāśagrahitām*.

²⁴ According to Mudholakara's (1990) edition.

²⁵ vid. Whitney & Lanman (1905 31). AVŚ 1.31.2=AVP 1.22.2.

²⁶ vid. Whitney & Lanman (1905 473) and Lommel & Janert (1978 588). AVŚ 8.1.3=AVP 16.1.3.

²⁷ vid. Whitney & Lanman (1905 967). AVŚ 19.44.4=AVP 15.3.4.

²⁸ vid. Whitney & Lanman (1905 801-803) and Lüders (1959 646). AVŚ 16.8.3=AVP 18.52.3.

²⁹ vid. Whitney & Lanman (1905 801-803) and Lüders (1959 646). AVŚ 16.8.6=AVP 18.52.6.

³⁰ vid. Whitney & Lanman (1905 801-803) and Lüders (1959 646). AVŚ 16.8.7=AVP 18.52.24.

³¹ vid. Whitney & Lanman (1905 801-803) and Lüders (1959 646). AVŚ 16.8.8=AVP 18.52.25. These entities are considered relatives of the gods (Ved. *devajāmūnīn*) in AVŚ 16.8.9.

³² vid. Whitney & Lanman (1905 51-52). AVŚ 2.10.1 = AVP 2.3.1; AVŚ 2.10.1ab ~ AVP 17.23.3cd; AVŚ 2.10.2ab = AVP 2.3.2ab; AVŚ 2.10.3b = AVP 2.3.2d; AVŚ 2.10.4ab = AVP 2.3.3ab; AVŚ 2.10.5ab = AVP 2.3.3cd; AVŚ 2.10.5b ~ AVP 15.20.6a; AVŚ 2.10.6ab = AVP 2.3.3ab; AVŚ 2.10.7ab = AVP 2.3.5cd; AVŚ 2.10.8 = AVP 2.3.4.

³³ AVŚ 7.83.1=AVP 20.33.4; AVŚ 7.83.2ab=AVP 20.33.5; AVŚ 7.83.2cd=AVP 20.33.6.

³⁴ vid. Whitney & Lanman (1905 801-803) and Lüders (1959 646). AVŚ 16.8.26=AVP 18.52.27. The nooses (Ved. *pāśa-*) of Vāruṇa are mentioned in AVŚ 4.16.6-7 too; vid. Whitney & Lanman (1905 177-178), Brereton (1981 131) and Sevilla (2002 162). AVŚ 4.16.6=AVP 5.32.1; AVŚ 4.16.7=AVP 5.32.8.

3.7.4.1-3, 3.8.5.10, 3.9.1.21, 4.4.5.11, 5.2.4.2, 5.2.5.16-17, 6.7.3.8, 12.7.2.17; AB 1.24.5-6, 6.7.2, 6.23.4, 7.15.1; KB 5.3.3, 5.9.10; JB 3.279.4-5; ManB 1.7.10, 2.8.13; TB 1.4.2.3.9, 1.4.2.4.1 and 3, 1.6.4.1.5, 1.6.5.4.1-5, 1.6.5.5.5 and 9, 1.6.5.6.3, 2.5.6.1.8-10, 2.5.6.3.7, 2.6.6.2.12, 2.6.6.4.7-8, 2.7.17.2.2, 3.3.10.1.7-10; Mn 8.82, 9.307; Mbh 3.221.11a, 12.180.31c; R 1.56.8b, 4.42.45, 5.13.64a³⁵, 6.71.34b³⁶, etc.

— + Kāla: in the compound Skr. *kālapāśa-* in Mbh 8.63.69a, 12.220.81b, 13.95.51a, 16.6.10b; R 1.18.12a, 1.26.8b, 1.55.8b, 1.58.19a, 3.24.16a, 3.29.15a, 3.48.16b, 3.49.22a, 3.51.16b, 3.51.21a, 5.49.34a, 6.29.7a, 6.74.24b, 7.22.28a and 7.91.7a; Hit 1.3.

In other Old Indian texts, no particular cynegetic term is applied to the image of Death as a hunter, but it can be deduced only partially. Thus, in YV, VS 30.7 (Griffith 1899 281), (Shastri 1971), repeated with slight variants in TB 3.4.3.1, a hunter is assigned to Death and a dog leader to Āntaka, the 'Finisher':

*tāpase kaulānā mātāyāi karmārān rūpāya maṇikārān śūbhe vapān śaravayāyā
iṣukārān hetayā dhanuṣkārān karmāṇe jākārān dīṣṭāya rajjuṣarjān mṛtyāve mṛgayām
āntakāya śvanām*

For ascetic power a relative (is convenient), for magic a blacksmith, for beauty a jeweller, for embellishment a hairdresser³⁷, for throwing arrows a maker of shafts, for a projectile a bower, for action a bowstring maker, for Fate a rope maker, for Death a hunter, for Finisher a dog leader³⁸.

Although in the rest of Old Indian texts the cynegetic image of Death is not evident, there are, however, other terms related to the image of the noose of Death, which stem from two main roots with the meaning 'to tie, to bind': Ved. *dā-* and Ved. *bandh-*.

³⁵ In these two passages Vāruṇa is called *pāśahasta-* 'who has a noose in his hand', the same epithet which is applied to the Finisher (Skr. *antaka-*) in R 3.28.11b, 3.29.22b, 3.39.15b and 6.67.38a and to Yama in Kāthas 45.93.

³⁶ According to Mudholakara's (1990) edition. In this case the syntagm Skr. *pāśaḥ salilarajasya* 'the nooses of the king of the ocean' refers to Vāruṇa.

³⁷ I disagree with Griffith's translation 'for Welfare a sower' for Ved. *śūbhe vapān*. On the one side, Ved. *śūbhe* is applied to embellishment, not to welfare; vid. Mayrhofer (1992-2001 2.657). On the other side, I suppose that his translation of Ved. *vapā-* as 'sower' is due to a wrong etymology of this Vedic word in this passage. According to all the dictionaries and lexica, Ved. *vapā-* stems from Ved. *vap-* 'to sow'. However, I think that in YV, VS 30.7 the etymology from Ved. *vap-* 'to shave, to dress the hair' (Mayrhofer 1992-2001 2.504) is to be preferred, so that here Ved. *vapā-* would mean something like 'hairdresser'. Although in this case Ved. *vapā-* would be a *hāpax legōmenon*, it makes more sense that Ved. *śūbhe*, which means 'embellishment, ornament', was related to a hairdresser (Ved. *vapā-* < *vap-* 'to shave, to dress the hair') than to a 'sower' (Ved. *vapā-* < *vap-* 'to sow').

³⁸ Hunters and dog leaders are mentioned together also in YV, VS 16.27 *nāmāḥ śvanbhiḥyo mṛgayābhiḥ ca vo nāmāḥ* 'homage to you, dog leaders, and to you, hunters, homage'. vid. Griffith (1899 157) and Shastri (1971).

We find terms from the root Ved. *dā-* 'to tie' in this context in Ved. *nidāna-* 'string' in RV 10.114.2 (cf. note 4) and in Ved. *dāman-* 'noose' in AVŚ 6.63.1-3³⁹:

1. *yāt te devī nīrṛte ābabāndha dāma grīvāsv avimokāyām yāt
tāt te vī gyāmy āyuge vārcase bhlāyādmodamān ānnam addhi prāśitāḥ*
The tie which the goddess Dissolution⁴⁰ has tied upon your neck and is unreleasable, / that I untie for you; in order to (obtain) life, energy, strength, eat quickly the food that does not harm⁴¹.
2. *nāmo 'stu te nīrṛte tigmatejo 'yasmādyān vi cṛtā bandhapāśān
yamō māyān pūnar it tvām dadāti tasmāi yamāya nāmo astu mṛtyāve*
Be homage to you, sharp-edged Dissolution, loosen the iron bound fetters⁴². / Yama gives you back to me; to that Yama be homage, to Death.
3. *ayasmāye drupadē bedhīṣa iḥābhīhito mṛtyūbhir yē saḥasram
yamēna tvām piṭṛbhiḥ saivividānā uttamān nākam dāhi rohayemām*
In an iron post you have been bound, fastened here by deaths which are a thousand; / in concord with Yama, with the fathers, make that this ascends to the highest firmament.

And in its parallel in AVŚ 6.84.1-4⁴³:

1. *yasyās ta āśāni ghorē juhōny eṣāni baddhānām avasārjanāya kām*

³⁹ vid. Whitney & Lanman (1905 328-329). AVŚ 6.63.1=AVP 19.14.4; AVŚ 6.63.1cd=AVP 2.61.1cd; AVŚ 6.63.2ab=AVP 19.11.5ab; AVŚ 6.63.2c=AVP 19.11.3c.

⁴⁰ In Indian epic literature Skr. *dāman-* refers to Death and is used in a compound in *mṛtyūdambhīḥ* in Mbh 4.19.28a.

⁴¹ vid. the parallels of YV, TS 4.2.5.3.2: *yāt te devī nīrṛte ābabāndha dāma grīvāsv avicaryām / idāni te dāt vī gyāmy āyuge nā madyāyā dāhā jīvāt pitām addhi prāmuktāḥ*: 'the tie that the goddess Dissolution has bound upon your neck and is unreleasable, / that I untie for you; so as in the half of life you are now alive, free, eat the food' and YV, VS 12.65: *yām te devī nīrṛte ābabāndha pāśān grīvāsv avicaryām / idāni te vī gyāmy āyuge nā madyāyā dātātān pitām addhi prāśitāḥ*: 'the noose that the goddess Dissolution has bound upon your neck and is unreleasable, / that I untie for you; so as in the half of life you are now alive, free, eat this food'.

⁴² cf. the parallels of YV, TS 4.2.5.4.4-2.5.3.1: *nāmāḥ sū te nīrṛte vīśvārīpe / ayasmāyān vī cṛtā bandhām eṭām*: 'Homage to you, multiform Dissolution. / Loosen this iron bond' and YV, VS 12.63a, where *bandhapāśān* appears instead of *bandhām eṭām*.

⁴³ vid. Whitney & Lanman (1905 343-344). AVŚ 6.84.1=AVP 19.5.10; AVŚ 6.84.2=AVP 19.5.11ab; AVŚ 6.84.3ab=AVP 19.5.12ab. We also find parallels of AVŚ 6.84.1 in YV, TS 4.2.5.3.3-4.2.5.4.1: *yāsyās te ayāḥ krūrā āśāni juhōny eṣāni bandhānām avasārjanāya / bhūmīr iti tvā jānā viditir nīrṛtiḥ // iti tvāhām pāri veda vīśvātāḥ*: 'You, Cruel, in whose mouth I offer an oblation, in order that you liberate him from these bounds, / as Earth people know you, as Dissolution I know you everywhere' and with a slight variation in YV, VS 12.64: *yāsyās te ghora āśāni juhōny eṣāni bandhānām avasārjanāya / yām tvā jānā bhūmīr iti pramādatā nīrṛtīm tvāhām pāri veda vīśvātāḥ*: 'You, Terrible, in whose mouth I offer an oblation, in order that you liberate him from these bounds, / as Earth people know you, as Dissolution I know you everywhere'. There are also parallels of AVŚ 6.84.4b and AVŚ 6.63.3b in YV, TS 4.2.5.3.1: *yamēna tvām yamāy saivividāntāmān nākam dāhi rohayemām*: 'in concord with Yama, with Yamī, make that this ascends to the highest firmament' and YV, VS 12.63b: *yamēna tvām yamāy saivividāntāmān nāké dāhi rohayemām*: 'in concord with Yama, with Yamī, make that this ascends to the highest firmament'. Regarding the thousand nooses of Death, vid. TB 3.10.8.2.1-2 too.

bhūmīr iti tvābhiprāmanvate jānā nīrtīr iti tvāhām pāri veda sarvātāḥ

You, Terrible, in whose mouth I offer an oblation, in order that you liberate him from these bounds, / as Earth people know you, as Dissolution I know you everywhere.

2. bhūte haviṣmatī bhavaṣṭe te bhāgō yō asmānu

mūlēcēmān amūn enasaḥ svāhā

Earth, be rich in oblations, this is your share, which is amongst us, / release these, those, from sin, *svāhā*.

3. evō śv āsmān nīrtīr 'nehā tvām ayaśmāyān vī cītā bandhapāśān

yamō māhyam pūnar it tvām dadātī tasmāi yamāya nāmo astu mītyāve

So, Dissolution, because of this here do you loosen for us the iron bound fetters. / Yama gives you back to me; to that Yama be homage, to Death.

4. ayaśmāye dṛupadē bedhīṣa ihābhīhito mītyābhīr vī sahāsram

yamēna tvām pītībhīḥ sanividānā uttamām nākam dāhi rohayemām

In an iron post you have been bound, fastened here by deaths which are a thousand; / in concord with Yama, with the fathers, make that this ascends to the highest firmament.

Finally, terms from Ved. *bandh-* 'to bind' regarding this image of Death are found in Ved. *baddhā-* 'tie' (AVŚ 6.84.1; cf. note 41) and Ved. *bandhā-* 'tie'. Apart from YV,VS 12.64 (cf. note 41) and YV,TS 4.2.5.3.1 and 3 (cf. note 41), Ved. *bandhā-* is found in AVŚ 19.45.5⁴⁴, where Dissolution is related to the feminine being Ved. *grāhī-* 'Capturer':

ākṣvatkām naṁīm ēkaṁ kṛṇṣva snāhy ēkenā pibātkam eṣām

cāturvīraṁ nairṭībhyaḥ cātīrbyho grāhyā bandhēbhyaḥ pāri pātṛv asmān

With the net⁴⁵ make one for you, a pendant, take a bath with the other, drink another one of these. / Let that of four heroes⁴⁶ protect us from the four destructive bounds of the Capturer.

Regarding the Iranian texts, only in one it is mentioned explicitly the noose of Death, namely in Y 53.8 (Insler 1975 112-113), (Kellens & Pirat 1988-1991 1.190), (Humbach 1991 1.194):

anāiš. ā. dušvuarāšnagho. dafšnīā. hāntū.

zakīlācā. vīspānho. xraosēntam. upā.

huoṣaṭrāiš. jānarqm. xruṇarqmā. rānarqmā. āiš. dadātī. šīetibīti. vīžibīti.

*īratū. īš. duuafšō. huuō. dərəzə. *mərəiθīaoš. mazišto. mošucā. astū.*

By these may the evil-doers be destroyed⁴⁷

⁴⁴ vid. Whitney & Lanman (1905 971), AVŚ 19.45.5=AVP 15.4.5.

⁴⁵ Regarding *ākṣvatkām*, I disagree with Whitney & Lanman's (1905 971) emendation '*ā. 'ikṣva*. In my opinion, here *ā+ākṣvā+ēkaṁ* is implied, where Ved. *ākṣvā* is the Instr. Sing. of Ved. *ākṣu-* 'net'.

⁴⁶ I think that Ved. *cāturvīra-* 'that of four heroes' is applied here to an ornament and can be referred to a medical plant used as an apotropaic amulet as well. cf. the botanic term Skr. *sahasravīryā-* too.

and, overcome⁴⁸, all of them lament⁴⁹.

By the good rulers may they be smitten and bled⁵⁰, and by these may peace be given to the inhabited villages.

May that *duuafša*⁵¹, the most powerful, march against them with the noose of Death. And may it be soon.

However, the cynegetic image found in the Old Indian texts is applied only in a Pahlavi text where the god Erman, like a fowler or a fisher, holds a net with a tie for every dead. This text is WZ 35.22 (Zaeher 1972 218), (Gignoux and Tafazzoli 1993 132-133), (Panaino 1998 84):

<'ylymn' plystk' *wṇdk-1⁵² PWN dst' d'lyt' MN KRA ANŠWTA-1 l'd y BRA wtwlt' 's bnd-1 'c-š 'kwst' PWN hwm'n'kyh y d'm <W> wṇdk' MNW-š mwlw' W m'hyk pīš OHDWN-yhyt' W 'cyl gnyk BYN dwsḥw' wstf' YHSNN-yhyt>

*ērman frēstag *wandag-ē pad dast dārd az har mardōm-ē rāy ī bē widord* ⁵³ *ā-š band-ē asti āgustag pad homānāgih ī dām <ud> wandag kē-š murw ud māhīg padīš gīrīhēd ud azēr zamīg andar duōx wistard dārdīhēd*

Erman the messenger holds a net in his hand. For each mortal⁵⁴ which has passed away a tie hangs in the likeness of the trammel and the net in which a bird and a fish is caught. And it will be spread beneath the earth in hell⁵⁵.

⁴⁷ Humbach (1991 2.247) proposes that Av. *da(m)b-* is related to Skr. *da(m)bh-* 'to hurt, to destroy'.

⁴⁸ Insler (1975 113 and 326) suggests this Avestan word with Skr. *has-* 'to laugh'. However, I agree with Kellens and Pirat (1988-1991 1.190 and 3.273) and Humbach (1991 2.247), who link Av. *zahita-* with Skr. *jas-* 'to be exhausted'.

⁴⁹ Regarding *xraosēntam upā*, vid. Insler (1975 113), Kellens & Pirat (1988-1991 3.273) and Humbach (1991 2.247), who link *valiōi* in Y 53.7 with V 13.8 and 9 *xraosīti.taraca. nō. ahmāḥ. viōi.taraca. huuō. uruua. parāiti. parō.asnāi. aḡ'he. and nūi. hē. anīōi. uruua. haom. uruūnam. pati. irišt. bagāiti. xraosīti.cā. voiti.cā. aḡ'he* 'his soul will pass to the future life, howling louder and louder than a (wolf)' and 'no other soul will help his own soul at his passing away to (the other) life, though howling and lamenting'. Regarding V 13.8-9, vid. Klingenschmitt (1969) and Klingenschmitt (1978) too.

⁵⁰ I prefer Kellens & Pirat's (1988-1991 1.190 and 3.273) explanation, according to which *jānarqm. xruṇarqmā* are 3rd. Pl. of the Pres. Imp. Med. of *jan-* and *upā-xrū(n)-* respectively. Moreover, regarding the latter, they adduce the parallel of *xrūnīti* in Y 46.5 and the verbal ending of Skr. *-rām*. On the other side, as Kellens & Pirat already notice, Insler (1975 113) and Humbach's (1991 1.194 and 2.247) interpretation of these words as Gen. Pl. from *jā<n>-nar-* 'killer of men' and *xrū<n>-nar-* 'injurer of men' respectively cannot be right because of metrical reasons.

⁵¹ According to Kellens & Pirat (1988-1991 3.273), *'duuafša-* est obscur pour le sens et l'étymologie'.

⁵² TD <bndl-1>.

⁵³ I transcribe Phl. <wtwlt> as *widord* instead of *widard*, according to the alternance a/o in this text which Gignoux & Tafazzoli (1993 26) noticed.

⁵⁴ Regarding the syntagm *az har mardōm-ē rāy*, I have found no parallel in Pahlavi of this use of *az ... rāy*. Considering that this is a problem to be solved, I have followed Gignoux & Tafazzoli (1993 133) and Panaino's (1998 84) interpretation.

⁵⁵ Probably this last sentence means that Erman does not loosen the net until he arrives to hell, so that no unrighteous mortal escapes.

On the one hand, it is noteworthy that Phl. *dām* <ud> *wandag* used in an eschatologic context finds a parallel in ZXA, Stāyīšn ī sīrōzah 15 (Dhabhar 1927 240), (Zaehner 1972 197 and 216):

<W hlwsp LALA 'wstynh MNW 'hlwb' W MNW-c dlwnd W AYŠ-c MN hlwš d'm'n BYN d'm W wndk'y *dlwec⁵⁶ LA ŠBKWN-yh>
ud harvisp ul ōstēnē kē ahlaw ud kē-z druwand ud kas-iz az xwēš dāmān andar dām ud wandag ī druz nē hilē
 Raise all up, the righteous and even the wicked ones, and let none of your creatures (be caught) in the trammel and the net of Lie.

On the other hand, I want to call the attention on the syntagm Phl. *andar dām ud wandag ī druz nē hilē* of ZXA, Stāyīšn ī sīrōzah 15. Indeed, the use of Phl. *wandag* (=bandag) + *hištan*, *hil-* remembers that of Ved. *bandhā-* + (*ava*)*sarj-* (*baddhānām avasārjanāya*) in AVŚ 6.84.1, YV,TS 4.2.5.3-4.2.5.4.1 and YV,VS 12.64. The syntagm is etymologically identical in the Old Indian and Pahlavi texts and can be reconstructed as Ilr. **bandhā-* + *sarf* 'to liberate from the bound' <IE. **b^hendh-* + *selg-* (Mayrhofer 1992-2001 2.208, 2.709). In the Pahlavi text, however, Phl. *hištan*, *hil-* does not mean exactly the same as Ved. (*ava*)*sarj-* in the Vedic texts. Nevertheless, the trammel and net of the Lie is assimilated to that of Death⁵⁷, so that the use of Ilr. **bandhā-* + *sarf* in this context in the Indian as well as in the Iranian texts makes probable that it stems from an Indo-Iranian formula. However, this must be considered only as a possibility, since it cannot be verified by any Old Iranian parallel.

We have observed that there is a common Indo-Iranian image of Death as a hunter. Furthermore, its noose (trammel, hobble, net, bound, etc.) is referred to by means of a (maybe Indo-Iranian) formula **bandhā-* + *sarf*. But it seems that more possibly Indo-Iranian formulas were associated with the image of the noose of Death.

As we have already seen, in this image at least two Vedic terms were related to 'foot', namely Ved. *paripād-* 'trammel' and Ved. *pādāṣa-* 'hobble'. Nevertheless, the noose of Death does not usually tie the feet, but the mortal's neck. Accordingly, we find in Old Indian as well as in Old and Middle Iranian the usual terms for 'neck' in this image. Thus, regarding Vedic, when either a god or demon hurls his noose upon the mortal's neck, it is attested mostly Ved. *grīvā-* + *bandh-* (vid. *ābābāndha dāma grīvāšv*

in AVŚ 6.63.1 and YV,TS 4.2.5.3.2; *ābābāndha pāšam grīvāšv* in YV,VS 12.65; *grīvābābāndhām*⁵⁸ in YV,TS 3.3.8.3).

This association is found in the Pahlavi texts as well, as we can notice in ČHP 31-32 (Kanga 1960 6-7 [text] and 25 [transl.]):

31. <ME mltwn patacapbiš AMT MN pwšt y ABY-tl OL KLŠE y AMY-tl OZLWN-yt ADYN-š> 'stwyd't 'mynwgyh' bnd-l BYN OL CWLE LMYTWN-yt OD zrywndk dlhn'y ZK bnd LA PWN mynwg y wyh W LA PWN mynwg y SLY-tl [ZK bnd] MN CWLE BRA krt'n LA twb'n>

čē mardōm 'patacapbiš' ka az pušt ī pidar ō aškamb ī mādar šawēd ēg-iš astwihād 'mēnōgihā band-ē andar ō grīv awganēd tā zindag drahnd ān band nē pad mēnōg ī weh ud nē pad mēnōg ī watter [ān band] az grīv bē kardan nē tuwēn

Because when the 'patacapbiš'⁵⁹ of the mortal go from the father's back to the mother's womb, then Astwihād hurls a spiritual bound upon his neck. Until his life lasts, that bound, neither through the Good Spirit nor through the Evil Spirit, he cannot remove [that bound] from his neck.

32. <BRA PWN ZK y NPŠE hkwkwašn'yh ZK y 'hlwb' AHL MN BRA wtyl'yšn'yh ZK bnd MN CWLE BRA> 'wptyt W ZK y dlwnd PWN ZK hm bnd OL dwšhw' YDLWN-x₁>

bē pad ān ī xwēš hukanišnīh ān ī ahlaw pas az bē widerišnīh ān band az grīv bē ōfrēd ud ān ī druwand pad ān ham band ō dušox nayēd

But because of the own good deeds, when righteous, that bound falls from his neck after the passing away, and, when wicked, by means of the same bound he drives him to hell.

And in Dd 22.3 (Jaafari-Dehaghi 1998 80-81) too:

<hmpsc' dyn' dstwbl'n ZNE-c gwpt' AYK mlg'wmnd'n' ANŠWTA-'n PWN d'nšn' lng'm HZYTWN-d AMT mynwg'yh' bnd-l OL glyw' 'OHDWN-x₁ AMT-š zm'nk' pr'c mt' ADYN-š PWN 'hm-bnd l'dyny't' (...)>

ham-passazag dēn dastwarēn ēn-iz gušt kī margōmāndān mardōmān pad dānišn hangām wēnēd ka mēnōgihā band-ē ō grīv 'gīrēd' ka-š zamānag frāz mad ēg-iš pad ham 'band' rāyēnēd (...)

⁵⁶ Dhabhar (1927 240) <dlwec>.

⁵⁷ cf. RV 7.65.3 (Geldner 1951 2.240): *tā bhīrīpāśāv āntyaśa sētū duratyētū ripāve mārtyūya* 'both (Mitra and Vāruṇa) are the many nooses, the ties of Untruth, unreleasable for the liar mortal', where Vāruṇa's noose is not that of death, like in other passages, but that which punishes the liar. As far as the Avestan texts are concerned, in V 19.29 the demon Vīzaraša, who holds the noose of death in other texts, drives bound to hell the soul of the follower of the Lie: *vīzarašō. dāēuō. nāpa. spitama. zaraōuštra. uruadnam. bastam. vādaieiti. druatqā. dāēuualizanaqā. mərəzējūtīm. mašīdānqā* 'the demon called Vīzaraša, Spitama Zaraōuštra, drives bound the soul of short life of the mortal followers of the Lie, who worship the demons'. Regarding V 19.29, vid. Hąq (1862 255), Geldner (1926 45), Pavry (1926 36), Zaehner (1972 275).

⁵⁸ vid. Boyce (1975 92) and Mayrhofer (1992-2001 1.509).

⁵⁹ Regarding *patacapbiš*, Kanga (1960 103-104) included the bibliography about this unknown word, which seems Avestan. He interpreted it as Av. *paṭa/pāṭa-patar-a-çay-* (cf. Ved. *śiṭā-*; Phl. *damīn*) and translated it as 'from the testicles of the father'. However, its relation with Ved. *śiṭā-* is not clear, because the etymology of this word is unknown (Mayrhofer 1992-2001 2.642). Therefore, I have preferred not to translate *patacapbiš*.

⁶⁰ Jaafari-Dehaghi (1998 80) edits *kuṇēd*, because he reads <OBYDWN-x₁>. If right, he must have edited *kuṇēd*, because the following verb of the subordinate clause is singular. However, it seems that this heterogram must be interpreted not as <OBYDWN-x₁>, but as <OHDWN-x₁>, that is, Phl. *gōēd*.

According to it, the priests of the religion said this too: "because of their knowledge mortal men see the moment when he holds a spiritual bound upon their neck. When his time has come, then by means of the same bound he leads him." (...)

Therefore, the association of Phl. *band* + *gr̥w* corresponds to that of Ved. *gr̥vā-* + *bandh-* in the same context. Nevertheless, the formula Ilr. **gr̥iHūdH-* + *bandh-* 'to bind the neck' < IE. **gʷriH-udh₂-* + *bʰendh₂-* (Mayrhofer 1992-2001 1.509, 2.208), though possible, once again cannot be corroborated by Old Iranian.

Finally, there is another image related to the noose of Death and expressed by a formula which really finds a clear parallel in Old Indian as well as Old Iranian, that is, it can be traced back with more certainty to Indo-Iranian: the image according to which either a god or a demon drives bound the just dead to the other world.

Actually, this image is attested in the Vedic text of AVŚ 8.8.10⁶²:

mṛtyáve 'mūn prā yachāmi mṛtyupāśair anī sūtiḥ
mṛtyór yé aghatā dātās tēbhyā enān prāti nayāmi baddhvā

To Death I deliver them, may they be tied by the Death's nooses. / To them, who are evil messengers of Death, I drive these, once having bound them.

According to this passage, the dead is driven bound by the Death's nooses. In order to express it, Ved. *mayāmi baddhvā* is used. Furthermore, the same idea is expressed by the same verbal roots in the following Avestan text, namely V 5.8-9⁶³:

8. [a] *dātara. goēbanam. astuwaicitnam. ašūm.* [b] *āš. narəm. jaiṇti. va.* [c] *āat. mraot. ahurō. mazdā. āš. narəm. nōt. jaiṇti.* [d] *astō.viōōtū. dim. bandaieti. vaiō. dim. bastam. naiiteiti.* [e] *āš. uzuuazaiti. āš. niuuzaiti. āš. paiti.raēcaiteiti.* [f] *valiō. dim. pascaēa. fraṇ*harənta.* [g] *ābra. aōāt. frajasaiti. baxta. aōāt. nijasaiti.*

[a] Maker of the material creatures, Righteous, [b] does water kill man? [c] And Ahura Mazda said: 'Water does not kill man. [d] Astō.viōōtu binds him, Vaiu drives him bound. [e] Water makes him float, water sinks him, water leaves him exposed. [f] Birds devour him afterwards. [g] There either he follows (his way) or, according to his destiny, he falls down.'

9. [a] *dātara. goēbanam. astuwaicitnam. ašūm.* [b] *ātarš. narəm. jaiṇti. va.* [c] *āat. mraot. ahurō. mazdā. ātarš. narəm. nōt. jaiṇti.* [d] *astō.viōōtū. dim. bandaieti. vaiō. dim. bastam. naiiteiti.* [e] *ātarš. haṇdāzaiti. āsca.*⁶⁴ *uštānəma [f] ābra. aōāt. frajasaiti. baxta. aōāt. nijasaiti.*

⁶¹ Jafari-Dehaghi (1998 80) edits *ham-bar*, according to TD, BK and K35, but according to the parallels of the Pahlavi translation of V 19.29 (*ā-š pad ān ham band bē ō dušox hañēnd*) and ČHP 32 (*ud ān ī druvand pad ān ham band ō dušox nayēd*), I prefer to correct it as *ham "band*.

⁶² vid. Whitney & Lanman (1905 504-505) and Lommel & Janert (1978 86). AVŚ 8.8.10=AVP 16.29.10.

⁶³ vid. Kanga (1960 54), Lommel & Janert (1978 85) and Cantera (in press).

⁶⁴ Regarding this reading, vid. Kellens (1974 337 ff.).

[a] Maker of the material creatures, Righteous, [b] does fire kill man? [c] And Ahura Mazda said: 'Fire does not kill man. [d] Astō.viōōtu binds him, Vaiu drives him bound. [e] Fire burns up his bones and his vital power. [f] There either he follows (his way) or, according to his destiny, he falls down'⁶⁵.

As we have observed, Av. *bastəm. naiiteiti* is used in the same context as Ved. *mayāmi baddhvā*, so that it can be considered an Indo-Iranian formula⁶⁶. That a formula Ilr. **bandh-* + *naiH-* 'to drive bound' existed was partially suspected by Mayrhofer (Mayrhofer 1992-2001 2.19), because he included the examples of Old Indian *baddhām nay-*, Avestan *bastəm. nai-* and Old Persian *basta anayata*. However, he did not reconstruct an Ilr. **bandh-* + *naiH-* nor he noticed its eschatologic use in Old Indian as well as in Avestan. Therefore, I must add that this Indo-Iranian formula is not only present in both languages, but also that it is applied in the same eschatologic context and in the same image, that of the noose of Death, in both as well. Furthermore, this formula continued in Pahlavi, as we see in Phl. *bastag nayēd* in Dd 31.3 (Jafari-Dehaghi 1998 98-99):

<AP-š *wyzlš ŠDYA szdynnyh' bsk' n'y't AP-š YDLWN-yt BRA OL dšwhw>
u-š *wizarš dēw šzādānīhā bastag nayēd u-š nayēd bē ō dušox

And the demon Wizarš drives him strongly bound and drives him to hell.

And separately in Phl. *bandēd* + *mayēd* in MX 2.161-162 [K43 138r.12-138v.7]⁶⁷ too:

<[161] ZNE y c'hlw[w]m wyzlš ŠDYA YATWN-yt W lwb'n y dīwnd'n PWN ZK y SLY-t š'w'n ASLWN-yt [162] W PWN hmyst'lyh y slwš <y> 'hl'y YDLWN-yt OD OL cndwl pwl>

⁶⁵ In this passage, Av. *ābra. aōāt. frajasaiti. baxta. aōāt. nijasaiti* was translated by Darmesteter (1887) as 'Lorsqu'il s'en va d'ici, c'est par le destin que chose arrive', by Wolff (1910) as 'Es sind die Schicksalsbestimmungen, (die) hier (bei ihm) sich vollziehen und (ihnen) Abschnu erreichen', by Scheffelowitz (1903 115) as 'Von dort gelangt er (als Leichnamenteilechen) durch Zufall teils aufwärts, teils abwärts', by Canizzaro (1990) as 'E allora si effettua il destino e viene la fine' and by Cantera (in press) as 'Von nun ab geht es hier vorwärts, und es geht hinunter je nach dem Schicksal'. Although the preverbs *frā-* and *nī-* with *jasaiti* and *baxta* can refer to the fact that the man fall accidentally into water or fire and therefore dies, there is a parallel which seems to point out to a different interpretation. Actually, the same preverbs *fra-* and *nī-* in *fra-barāq* and *nī-daōāj* in HN 2.15 and 33 refer to the four steps that the righteous or wicked soul must follow when going either to paradise or to hell. Moreover, in Awn 7.1.12.5, 8.1.12.17, 9.1.13.6 and 10.1.13.16 *gām frāz niham* and in PRDd 23.13 *gām ī frāz nihād* is used in the same eschatologic context. Regarding other uses of *frā-gam* and *nī-gam*, vid. Bartholomae (1904 500).

⁶⁶ In other Avestan texts, a variation of this formula is used, as we see in V 19.29 *bastəm. vādaiteiti* 'he drives bound'. However, this variation of the formula is used in other non-eschatologic contexts, like in *bastō. agha. vādaiteimō* in Yt 15.52 and *bastam. vādaiteim* in Yt 9.18.

⁶⁷ vid. West (1871 11-12, 71-72 and 136) regarding the Pāzand text and its Sanskrit and English translations respectively.

||161|| *ēn ī šahārom wizarš dēw āyēd ud ruwān ī drēwandān pad ān ī wattar šōn bandēd* ||162|| *ud pad hamēstārth ī srōš <P> ahlā nāyēd tā ō čāndor puhl*

||161|| The fourth day the demon Wizarš comes and binds the soul of the wicked in the worst way, ||162|| and with the opposition of the righteous Srōš he drives it to the Pass of Čāndor (= Av. *cinuaf*).

Summing up, it seems that an Indo-Iranian mythopoetic allegory concerning the very moment of death existed. According to it, a demon or a god, like a hunter, hurls upon the living's neck a noose and drives him to the other world. In order to express it, some formulas were used, of which at least one can be traced back to Indo-Iranian: *Īr. *bandā- + nāiH-* 'to drive bound'. Since it is present in Old Indian and Old Iranian, its appearance in Pahlavi simply corroborates it.

On the other side, two other formulas, namely *Īr. *bandā- + sarf-* 'to liberate from the bound' and *Īr. *grīHyāH- + bandā-* 'to bind the neck', are present in Old Indian and in Pahlavi. However, they are not corroborated by Old Iranian, so that they must be regarded as possible Indo-Iranian formulas with a less degree of certainty.

These formulas belonged probably to the ancient Indo-Iranian lexicon of cynegetics. Since animals were hunted and killed by humans, this image was copied by hunters in his attempt to explain the unexplainable, that is, death. According to this image, gods and demons used their hunter's implements to chase mortals and put them to death. In conclusion, by demons be driven or knocking on heaven's door, but they were carried by the same Indo-Iranian noose.

Bibliography

- Bartholomae, C. (1904). *Altiranisches Wörterbuch*. Straßburg, K. J. Trübner.
- Bodewitz, H. W. (1999). "Yonder world in the Atharvaveda". *Indo-Iranian Journal* 42: 107-120.
- Böhtlingk, O. v. and R. v. Roth (1855). *Sanskrit-Wörterbuch*. St. Petersburg, Buchdr. der K. Akademie der Wissenschaften.
- Boyce, M. (1975). *A history of Zoroastrianism, Vol. I, The early period*. Leiden, E. J. Brill.
- Brereton, J. P. (1981). *The R̥gvedic Ādityas*. New Haven, Conn., American Oriental Society.
- Canizzaro, F. A. (1990). *Vendidad. La legge di abiura dei demoni dell'Avesta zoroastriana*. Milano, Mimesis.
- Cantera, A. *Videvdād. Zand ud abastāg. Band 1: Fragarā 1-6*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Dandekar, D. N. e. a. (1971). *Mahābhārata Samhitā: the Mahābhārata text as constituted in its critical edition*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Darmesteter, J. (1887). *The Zend-Avesta, part I: The Vendidad*. Oxford, Oxford University Press.
- Dhabhar, B. N. (1927). *Zand-i Khurtak Avistak*. Bombay, The Trustees of the Parsee Panchayat Funds and Properties.
- Eliade, M. (1947-1948). "Le «dieu lieu» et le symbolisme des nœuds." *Revue de l'Histoire des Religions*: 5-36.

- Geldner, K. F. (1926). *Die zoroastrische Religion*. Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Geldner, K. F. (1951). *Der Rig-veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufendem Kommentar versehen*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Gignoux, P. and A. Tafazzoli (1993). *Anthologie de Zadspram: édition critique du texte pehlavi*. Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes.
- Grassmann, H. (1955). *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Griffith, R. T. H. (1899). *The texts of the White Yajurveda, translated with a popular commentary*. Varanasi, E. J. Lazarus & Co.
- Haug, M. (1862). *Essays on the sacred language, writings, and religion of Parsees*. Bombay, Bombay Gazette Press.
- Humbach, H. (1991). *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*. Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag.
- Insler, S. (1975). *The Gathas of Zarathushtra*. Téhéran-Liège, Bibliothèque Pahlavi.
- Jaafari-Dehaghi, M. (1998). *Dādestān ī Dēnīg. Part I*. Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes.
- Jiménez Zamudio, R. (1999). *El Poema de Erra*. Madrid, Ediciones Clásicas.
- Joshi, J. R. (1977). *Some Minor Divinities in Vedic Mythology and Ritual*. Poona, Deccan College Postgraduate and Research Institute.
- Kale, M. R. (1998). *Hitopadeśa of Nārāyaṇa*. New Delhi, Motilal Banarsidass.
- Kanga, M. F. (1960). *Čitak andarš ī pōryōkšān, a Pahlavi text*. Bombay, Dorab H. Kanga.
- Keith, A. B. (1920). *Rigveda Brahmanas: the Attareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the R̥gveda*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Kellens, J. (1974). *Les nom-racines de l'Avesta*. Wiesbaden, Reichert.
- Kellens, J. (1993). "La mort indo-iranienne". *Les civilisations orientales. La mort et l'au-delà*. Liège, G 34.
- Kellens, J. and E. Pirart (1988-1991). *Les textes vieux-avestiques*. Wiesbaden, Reichert Verlag.
- Klingenschmitt, G. (1969). "Die Pahlavi-Version des Avesta". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplementa* 3: 93-107.
- Klingenschmitt, G. (1978). "Der Beitrag der Pahlavi-Literatur zur Interpretation des Avesta". *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 37: 93-107.
- Lincoln, B. (1991). *Death, War and Sacrifice*. Chicago.
- Lommel, H. and K. L. Janert (1978). *Kleine Schriften*. Wiesbaden, Steiner.
- Lüders, H. (1959). *Varuṇa*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- MacDonell, A. A. (1916). *A Vedic grammar for students*. Oxford, The Clarendon Press.
- Mayrhofer, M. (1992-2001). *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag.
- Merh, K. P. (1996). *Yama, the Glorious Lord of the Other World*. New Delhi, D. K. Printworld.
- Mudholakara, S. S. K. (1990). *Rāmāyaṇa of Vālmiki, with the commentaries Tilaka of Rāma, Rāmāyaṇaśromāṇi of Śivasāhaya and Bhāṣya of Govindarāja*. Delhi, Parimal Publications.
- Panaino, A. (1998). *Tessere il cielo: considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo e Mandaeismo*. Roma, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente.

- Pavry, J. D. C. (1926). *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life, from death to the individual judgment*. New York, Columbia University Press.
- Scheffelowitz, I. (1912). *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*. Giessen.
- Scheffelowitz, J. (1903). "Altiranische Studien." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 57: 107-172.
- Sevilla Rodríguez, M. (2002). *Conjuros mágicos del Atharvaveda*. Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Shastri, J. (1971). *Vājasaneyī-Mādhyandina-Śukla-Yajurveda-Saṁhitā*. New Delhi, Motilal Banarsidass.
- Thieme, P. (1957). *Mitra and Aryaman*. New Haven, Connecticut, Yale University Press.
- West, E. W. (1871). *The Book of the Mainyo-i-Khard or the Spirit of Wisdom. The Pazand and Sanskrit texts, as arranged in the fifteenth century by Neriosengh Dhaval*. Stuttgart-London.
- Whitney, W. D. and C. R. Lanman (1905). *Atharva-veda Saṁhitā*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Williams, A. V. (1990). *The Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg, Part I: Transliteration, transcription and glossary. Part II: Translation, Commentary and Pahlavi Text*. Copenhagen, Det Kongelige Danske Videnskabsnæstelskab.
- Wolff, F. (1910). *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch*. Straßburg, Karl J. Trübner.
- Zaehner, R. C. (1972). *Zurvan; a Zoroastrian dilemma*. New York, Biblo and Tannen.
- Zehnder, T. (1999). *Atharvaveda-Paippalāda, Buch 2, Text, Übersetzung, Kommentar: eine Sammlung altindischer Zaubersprüche vom Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr.* Idstein, Schulz-Kirchner.

Die Staota Yesniia der textuellen ratu des Visparad

Alberto Cantera

Zwei lange Aufsätze von J. Kellens, die mit kurzem Abstand in *Journal Asiatique*¹ erschienen und aus einem Kurs am Collège de France zwischen 1995 und 1997 entsprungen sind, haben mein (und wahrscheinlich auch unseres) Bild des Avesta tief verändert. Der letzte Aufsatz stellt ein Wendepunkt in unserem Bild der Avesta-Überlieferung und vor allem der uns erhaltenen Handschriften dar. Kellens hat nämlich erwiesen, dass letztere nicht zufällige Reste des im Dēnkard beschriebenen Großen Avesta darstellen, sondern dass sie Teile der parallelen Überlieferung des rituellen Avesta sind. Alle Handschriften des rituellen Avesta enthalten dementsprechend zusammenhängende und fertige Texte, über deren Struktur, Funktion und rituelle Anwendung wir uns fragen müssen. Daraus ergibt sich nicht nur ein neues Bild der Avesta-Überlieferung, sondern vor allem ein neues Bild der uns zugekommenen Avesta-Texte.

Über die Vorzüge des ersten Aufsatzes, dessen Ergebnisse in dem ersten Band der von J. Kellens unternommenen Avesta-Übersetzung aufgenommen worden sind, habe ich mich in der Besprechung dieses Buchleins geäußert (Kratylos im Druck). Seine Behandlung von Y1.10-18 (und parallelen Stellen) ist aber für unsere Auffassung der avestischen Sammlungen von besonderer Bedeutung. J. Kellens hat hier deutlich bewiesen, daß die in Y1.11-18 erwähnten *ratu* eben die 33 *ratu pairiθ.hānuant* sind, und zwar die *ratu* der 33 Texte, die man um die Pressung (*hānuant*) herum rezipiert. Und so ist auch die Liste der *staota yesniia* von Vr 1.4-9 zu verstehen. Wie er zeigt, geben diese Listen die Texte wieder, die Teil der Zeremonie sind. Somit geben sie uns Auskunft über den Kanonisierungsprozeß der jungavestischen Texte, d. h. sie informieren uns darüber, wie sich die rituellen Sammlungen bildeten, die wir heute besitzen und eine der des Großen Avesta parallele Überlieferung darstellen, und wie sie zur Zeit der Fixierung des Yasna und des Visparad ausgesehen haben.

Diese Annäherung an das Problem stellt m. E. einen definitiven Wendepunkt in der Avesta-Philologie dar und öffnet unzählige neue Möglichkeiten für das Studium des Avesta. Die Auseinandersetzung mit diesen Arbeiten von J. Kellens hat mich zu einem völlig neuen Verständnis des Avesta geführt. Im Allgemeinen stimmen meine neuen Ansichten durchaus mit denen von J. Kellens überein, aber an gewissen Punkten weichen sie von ihnen ab. Mein Beitrag zu seiner Festschrift enthält einige meiner Ergebnisse. Ich biete sie ihm an als Dankbarkeitsgeschenk für so viele Denkanregungen.

Nach J. Kellens geben die zwei Varianten der Liste der textuellen *ratu* (die von Yasna und die von Visparad) die Texte von zwei Proto-Yasna-Zeremonien (Proto-Yasna A und B) wieder. Der Gebrauch des Ausdrucks „Proto-Yasna“ wird dadurch rechtfertigt, daß die Listen der Texte zwar nicht anderes als eine Yasna-Zeremonie

¹ "Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna", *Journal Asiatique* 284.1 [1996] 37-108 und "Considérations sur l'histoire de l'Avesta", *Journal Asiatique* 286.2 [1998] 451-519.

beschreiben (daher Yasna), sich aber mit den uns überlieferten Versionen des Yasna nicht decken und nach Kellens als ältere Versionen aufzufassen sind (daher Proto-).

Uns sind in den Handschriften Texte zu drei verschiedenen Yasna-Zeremonien überliefert:

1. Yasna
2. Visparad Sāde: eine Variante der ersteren mit gewissen Abweichungen und Einschüben; und

3. Vidēvdād Sāde: eine fast gleiche Variante der zweiten mit wichtigen Einschüben zwischen den altavestischen Texten, die alle zusammen einen zusammenhängenden Text bilden.

Ich vermute, dass hier als vierter der Vištāsp Yašt hinzuzufügen ist, aber dies wird auf eine künftige nähere Untersuchung dieses Textes vom neuen Standpunkt aus warten müssen. Von den vier bringt allerdings nur Yasna als textuelle *ratu* die 33 *ratu pairiś hāuuanī* auf. Für die restlichen drei gilt die Aufzählung der *staota yesniia* im Visparad. Keine dieser Listen stimmt hundertprozentig mit den in der entsprechenden Zeremonie rezipierten Texten überein. Ich glaube aber nicht, dass sich daraus eindeutig eine Einteilung in eine oder zwei Proto-Zeremonien ergibt.

In Anbetracht der Tatsache, daß wir, wie wir sehen werden, auch von anderen Zeremonien indirekte Nachweise haben, scheint es mir wahrscheinlicher, daß die Liste der textuellen *ratu* nicht fest stand, sondern sich je nach Zeremonie geändert hat. Konkreter: die Listen Y1.11-18 und Vr1.4-9 gestalteten sich je nach Zeremonie, nicht aber Y1.10 und Vr1.3, die den Typ der Zeremonie bestimmten. Ähnlich wie die Reihenfolge der *ratu* des Tages je nach der rituellen Zeit geändert wurde, so hat man auch die textuellen *ratu* je nach den Texten, die in der Zeremonie rezipiert wurden, geändert. Die hier erwähnten Texte sind Beispiele einer tatsächlichen Zeremonie, aber nicht der einzig möglichen. Daß gerade diese Listen sich durchgesetzt haben hängt vielleicht mit der Häufigkeit dieser Zeremonie zur Zeit der Festlegung des Textes zusammen.

Meines Erachtens erstreckt sich der Vorgang der allmählichen Festlegung der wechselnden Teile der Zeremonietexte ziemlich lange in der Geschichte. In den Handschriften finden sich noch Schwankungen mit so banalen Einzelheiten wie dem Datum am Ende von Y1.11. Gewisse Handschriften enthalten ein Beispieldatum, üblicherweise Monat Ahura Mazda, Tag der Frauaušis, während andere sich auf Angaben wie *māh u rōz* "Monat und Tag" beschränken. Beweglich war wahrscheinlich auch ursprünglich das *šnāmānīh* "Einweihung" (Y0.8-12), aber in den Handschriften erscheint immer die gleiche Formulierung. Wenn man unter diesem Gesichtspunkt die Liste der *staota yesniia* analysiert, kann man sie vielleicht etwas anders sehen.

Die Analyse der Liste der *staota yesniia* in Visparad ist nicht ganz einfach. Wir finden zwei Versionen: eine mit den Texten im Genitiv, und in der jeder Text mit *nīuuaēdaiemi haṅkāratimi* eingeleitet wird (Vr1. 4-9), und eine zweite mit den Texten in Akkusativ (Vr2.6-11). In dieser sind einige Texte mit *ahmīia zaoθre barsmanaēca* und *āiiese yešti* eingerahmt, während andere nur *āiiese. yešti* am Ende haben. Nach dem Vorbild seiner Deutung der Liste der *Ratu Pairiś hāuuanī* im Yasna deutet J.

Kellens den Unterschied so: mit *ahmīia zaoθre barsmanaēca* werden die großen Einheiten eingeleitet, während das bloße *āiiese. yešti* am Ende die Einteilungen signalisiert. In Kellens Worten (S.82): *ahmīia zaoθre barsmanaēca* markiert die "divisions", *āiiese yešti* die "subdivisions".

Die Liste der Texte in beiden Versionen, zusammen mit Kellens wahrscheinlichsten Identifizierungen, ist folgende:

Vr1.4-9	Vr2.6-11
<i>n. k. sarədaēbiū. ašahe. ratubiū. ahurahe. vairiiehe. frasraoθrahe. ašaonō. ašahe. raθβō.</i>	<i>a.z.b. sarəda. ašauuana. a.r.ā.y. ahunəm. vairim. frasraoθram. ašauuanəm. a.r.ā.y.</i>
<i>n. k. ašahe. vahištahe. staοθpahe. ašaonō. ašahe. raθβō.</i>	<i>a.z.b. ašom. vahištəm. staοθpəm. ašauuanəm. a.r.ā.y.</i>
<i>n. k. yeϑhē.hātaiiā. hufrāiiaštaiiā. ašaoniū. ašahe. raθβō.</i>	<i>a.z.b. yeϑhē.hātqm. hufrāiiaštqm. ašaonīm. a.r.ā.y.</i>
<i>n.k. ahunauaitiū. gāθaiiā. gāθaiiā. ašaoniū. ašahe. raθβō.</i>	<i>a.z.b. ahunauaitim gāθqm a.r.ā.y.</i>
<i>n. k. ʔanqnm. pouru.sarədō.virō.vqθβanqm. mazdaδātanqm. ašaonqm. ašahe. raθβqm.</i>	<i>ʔonā. hubarā. hufaδrīs. huraoδanḥō. ā.y. (Y113?)</i>
<i>n.k. ahumatō. ratumatō. ašaonō. ašahe. raθβō.</i>	<i>a.z.b. ahumatəm. ratumatəm. ašauuanəm. a.r.ā.y.</i>
<i>n.k. yasnahe. haptanḥātōis. ašaonō. ašahe. raθβō.</i>	<i>a.z.b. yasnam. sūram. haptanḥātīm. ašauuanəm. a.r.ā.y.</i>
<i>n.k. arəduiū. apō. anāhiitaiiā. ašaoniū. ašahe. raθβō.</i>	<i>arəduim. sūrqm. anāhiitqm. ašaonīm. a.r.ā.y. (Y15)</i>
<i>n.k. uštanuaitiū. gāθaiiā. ašaoniū. ašahe. raθβō.</i>	<i>a.z.b. uštanuaitim. gāθqm. ašaonīm. a.r.ā.y.</i>
<i>n.k. gairinqm. ašax'ōθranqm. pouru.x'āθranqm. mazdaδātanqm. ašaonqm. ašahe. raθβqm.</i>	<i>garaiiō. ašax'āθrā. pouru.x'āθrā. mazdaδāta. ašauuana. a.r.ā.y. (Y119)</i>
<i>n. k. spəntiā.maniišus.1 gāθaiiā. ašaoniū. ašahe. raθβō.</i>	<i>a.z.b. spəntiā.mainiišm. gāθqm. ašaonīm. a.r.ā.y.</i>
<i>n. k. vərəθraynahe. ahuraδātahe. vanaiñtiūšca. uparatātō. ašaonō. ašahe. raθβō.</i>	<i>vərəθraynam. ahuraδātəm. ā.y. vanaiñtimca. uparatātəm. ā.y. (Y115)</i>
<i>n. k. vohuxšaθraiū. gāθaiiā. ašaoniū. ašahe. raθβō.</i>	<i>a.z.b. vohuxšaθraqm. gāθqm. ašaonīm. a.r.ā.y.</i>

n. k. <i>miθrahe. vouru. gaotiaotōis. 2</i> <i>rāmanasca. x'āstrahe. 3 ašanon. ašahe. raθbō.</i>	<i>miθram. vouru. gaotiaotīm. ā. y.</i> <i>rāma. x'āstram. ā. y. (Yt10)</i>
n. k. <i>vahištōišōis. gābatiā. ašaniā. ašahe. raθbō.</i>	a. z. b. <i>vahištōišīm. gābām. ašanim. ašahe. ratām. āiiese. yešti</i> <i>dahmaq. vaguhīm. āfrītiū. ā. y.</i>
n. k. <i>dahmaiā. vaghuiā. āfrītiūš. dahmaheca. narš. ašanon. yrāheca. taxmahe. dāmōiš. upamanahe. yazatahe. ašanon. ašahe. raθbō.</i>	<i>yrām. taxmam. dāmōiš. upamanām. yazatām. ā. y.</i>
n. k. <i>airiāmanō. īšliehe. 1 ašanon. ašahe. raθbō</i>	a. z. b. <i>airiāmanām. īšīm. ašauuanām. a. r. ā. y.</i>
n. k. <i>ṣūšō. mqθrahe. 2 ašanon. ašahe. raθbō</i>	a. z. b. <i>ṣūšō. mqθrām. ašauuanām. a. r. ā. y.</i>
n. k. <i>raθuš. borazō. haḍaoxtahe. ašanon. ašahe. raθbō</i>	a. z. b. <i>ratīm. borazām. haḍaoxtām. ašauuanām. a. r. ā. y.</i>
n. k. <i>āhurōiš. frašnahe. 1 āhurōiš. (kaē)šahe. āhurōiš. dāziūmahe. 2 āhurōiš. zaraθuštōtmahe. ašanon. ašahe. raθbō</i>	a. z. b. <i>āhūrīm. frašnām. ašauuanām. a. r. ā. y.</i> <i>āhūrīm. (kaē)šām. ašauuanām. a. r. ā. y.</i>
n. k. <i>hadīšaheca. vāstrauatō. vāstrō. borātaheca. 3 gauue. huḍāghe. gaoidīeheca. 5 narš. ašanon</i>	a. z. b. <i>hadīš. vāstrauatō. ā. y.</i> <i>vāstrām. boratām. gauue. huḍāghe. ā. y.</i> <i>gaodīziūm. naršām. ašauuanām. ā. y.</i>

Wie J. Kellens richtig erkannt hat, stehen die jungavestischen Texte, wenigstens die zwischen Vr1.5-8 und 2.7-10 erwähnten, in enger Beziehung zu dem altavestischen Text, dem jeder folgt. J. Kellens schreibt (S. 96): "une section de l'Avesta ancien patronne un texte récent pour lui conférer une part de son autorité". Nach seiner Deutung von *ahmīia zaoθre barasmanaēca* und *āiiese yešti* wäre jeder jungavestische Text eine "subdivision" des entsprechenden altavestischen Textes. Die kombinierte Formulierung aber: eine "division, die eine *subdivision patronne*", beschreibt m. E. die Beziehung zwischen diesen altavestischen und jungavestischen Texten nicht deutlich genug.

Die erste festzustellende Tatsache ist, daß die Reihenfolge der Texte in der Liste die Reihenfolge der tatsächlichen Rezitation in der Zeremonie wiedergibt. Dies geht daraus hervor, daß die altavestischen Texte in der exakten Reihenfolge, in der sie in der Yasna- und Visparad-Zeremonie rezitiert werden, aufgelistet sind. Daraus ergibt sich, daß in der hiermit eingeleiteten Visparad-Zeremonie die erwähnten jungavestischen Texte unter den altavestischen eingeschoben wurden.

Dieses Verfahren ist uns ja wohl bekannt. In der Visparad-Zeremonie werden bekanntlich jungavestische Texte zwischen den altavestischen eingeschoben, und das

Verfahren selber ist auch das deutlichste Merkmal der Vidēvdād-Zeremonie, die auf Visparad aufbaut und genau dieselbe Liste der textuellen ratu aufweist. In dieser Zeremonie wird der Vidēvdād in neun Teile eingeteilt, und jeder Teil wird nach jeder der neun für die Visparad-Zeremonie gemachten Einteilungen der altavestischen Texte eingeschoben. In der Liste der textuellen ratu tritt aus Licht eine weitere Variante, in der unter die altavestischen Texte nicht die Visparad-Fragmente oder die Vidēvdād-Texte, sondern andere eingeschoben werden. Die meisten davon sind Yašt.

Obwohl die Position in der Liste der *staota yesniia* im Visparad reicht, um diese Yašt und weitere jungavestische Texte als Einschübe in die Altavestischen Texte für die beschriebene Zeremonie zu verstehen, wird diese Auffassung auch durch weitere Indizien bestätigt. Die Unterteilungen des Vidēvdād, also des am häufigsten unter die altavestischen Texten eingeschobenen jungavestischen Textes, heißen in den Handschriften und auch sonst *fragards*, anders als die Unterteilungen der restlichen *dādīg*-Texte, die wohl *brinag* "Sektion" heißen. Dieser Unterschied beruht auf der unterschiedlichen rituellen Benutzung dieser Texte.

Andere Bezeichnungen der Abschnitte in anderen Texten wie *kardag* /*karde*, die Sektionen der Yašt, oder *brinag*, die Sektionen der *dādīg*-Texte, bedeuten etymologisch "Schnitt, Abschnitt" o.ä. Anders bei *fragard*. Etymologisch ist *fragard* von **pari-karta-* abzuleiten², dessen Bedeutung "was um eine Sektion (*karta*) herum ist" war. Ein *fragard* ist also keine selbständige Sektion, sondern ein Abschnitt, der um einen anderen Abschnitt oder Sektion erscheint. Es handelt sich dann m. E. um eine technische Bezeichnung für Teile eines Textes, die nicht für sich rezitiert werden, sondern immer andere Texte — nämlich die verschiedenen Einteilungen der altavestischen Texte — begleiten. Alle Texte, die aus *fragards* bestehen, waren als Rezitationseinschübe zwischen den altavestischen Texten gedacht. Dazu gehören nicht nur Vidēvdād, sondern auch die avestischen Versionen des Sūdgar, Warštmanšar und Bay Nask, die auch in *fragards* geteilt sind, und bei denen die Abhängigkeit eines jeden *fragard* von einem altavestischen Text in der Beschreibung des Dk. 9 deutlich ans Licht tritt³.

Bereits Darmesteter (Avesta 2.XXVII) hatte bemerkt, daß die Handschrift F1 die Yašt 11 bis 16 als *fragards* bezeichnet. Dies ist zweifellos kein Zufall, sondern Folge der Fähigkeit der Yašts als *fragard* zu fungieren, d.h. in einer Visparad-Zeremonie unter den *staota yesniia* rezitiert zu werden. Es besteht also m. E. kaum Zweifel, daß eine solche Zeremonie in den textuellen ratu des Visparad geschildert wird.

Kehren wir nun zurück zur unterschiedlichen Weise, wie die Texte in dieser Liste eingeteilt und klassifiziert werden. Mit *ahmīia zaoθre barasmanaēca* werden die Haupttexte eingeleitet, also die Texte (meisten im Altavestischen), die als *staota yesniia* gelten und hinter denen man unterschiedliches einschoben kann. Dazu gehören: 1. die drei Anfangsgebete (Y27.13-15); 2. die Ahunauaiti Gāōā; 3. der als *ahumant ratumant* bezeichnete Text; 4. Yasna Haptahāiti; 5. Uštāuaiti Gāōā; 6. Spōtā.manīniū Gāōā; 7.

² Schon Haug (*Essays on the sacred language, writing and religion of the Parsis*, London, 1907, S. 225) vergleicht es mit gr. *Perikopē* und vermutet eine Bedeutung "sections".

³ Diese Feststellung hat viele Folgen für unseres Verständnis des Avesta und der Avesta-Sammlungen. Ich werde sie aber anderswo ausführlich behandeln.

Vohūšaθrā Gāθā; 8. Airiāman īšīa; 9. Fšūšō Maθra; 10. Ratu Bəroz Haθaoxta⁴; 11. Ahūiri Frašna; und 12. Hadīš vāstraunātō. Dass hier die drei Anfangsgebete, die Gāθās, der Yasna haptaphāiti und der Airiāman īšīa vorkommen ist unproblematisch, nicht aber die anderen erwähnten Texte.

Wie soll man nun die Einschlebung des Textes *ahumant ratumant* zwischen der Ahunauaiti Gāθā und dem Yasna Haptaphāiti verstehen? Nach J. Kellens wird damit die Strophe Y29.6 durch den Bezug auf die dort auftretenden Worte *nōit ... ahū ... ratu* bezeichnet, und diese Strophe wird tatsächlich in der exegetischen Literatur oft in Betracht gezogen. Die von J. Kellens angenommene Bezeichnung eines Teiles eines Textes als *ratu* und die Einleitung desselben durch *ahmitia zaōθre barsmanaēca* ist aber sonst nicht bezeugt. Vielleicht ist doch ein exegetischer Text zu dieser Strophe gemeint, aber auch in diesem Fall bliebe die Bezeichnung als *ratu* und die Einleitung durch die erwähnte Formel unerklärt. Es ist nicht auszuschließen, daß damit der exegetische Text gemeint ist, dass er aber doch für *ratu* gehalten wird, um die Zahl von 33 zu erhalten (s. u.). Jedenfalls spricht dafür das abschliessende *āīese yešti* (ohne *āšahe. ratūm*) für den vorangehenden Text.

Problematisch ist auch die Behandlung der Texte, die den Airiāman īšīa (als Haupttext) begleiten. Sie wären die einzigen nicht-altavestischen Texte (zusammen vielleicht mit dem eben besprochenen *ahumant ratumant*⁵), die mit der Formel *ahmitia zaōθre barsmanaēca* eingeleitet sind, d. h. als Haupttexte und nicht als Einschube behandelt werden. Da Y58 im Pseudo-Gathisch verfasst ist (X. Tremblay, *Proceedings of the 5th. Conference of the SIE*, 247 ff.), ist nicht auszuschließen, dass auch mit *ratūm. bərazəm. haθaoxtəm.* einen Pseudo-Gathischen Text gemeint sei. Auch die zwei letzten dort erwähnten Texte sind rätselhaft. Einerseits ist *ahūiri frašna ahūiri kšaēša* scheinbar die einzige allgemeine Bezeichnung, die sich auf keinen konkreten Text, sondern eher auf eine Textgattung bezieht. Andererseits ist der Text *hadīš(a) vāstraunant* völlig unbekannt, aber wohl keine allgemeine Bezeichnung.

Durch *āīese yešti* ohne *ahmitia zaōθre barsmanaēca* werden die eingeschobenen, immer jungavestischen Partien gekennzeichnet. Allerdings ist hier eine weitere Unterscheidung nötig. Wenn nämlich erstens die eingeschobenen Texte als ein einziges Ganzes aufgefasst werden, dann werden sie durch die Formel *āšahe. ratūm. āīese. yešti.* ebenfalls als *ratu* bezeichnet. Dazu gehören Yt5, Yt19 und das problematische *ahūiri kšaēša* (Vr2.11), aber letzter mit einer Pekuliarität. Er ist der einzige Text mit dieser schliessenden Formel, der weder zwischen den Gāθās und/oder im Yasna Haptaphāiti eingeschoben weder noch durch *ahmitia zaōθre barsmanaēca* eingeleitet wird noch zwischen zwei mit dieser Formel eingeleiteten Texten steht. Diese Auffälligkeit spricht dafür, daß in Entsprechung zu Vr1.9 auch *ahūiri kšaēša* und *ahūiri frašna* einen einzigen Text bilden, obwohl die Angaben in Vr1.9 auch Schwierigkeiten bereiten.

⁴ Nach Kellens ist Ratu Bəroz Haθaoxta kein abgesonderter Text, sondern nur eine nähere Bestimmung des vorangehenden Fšūšō.māθra. Nach den gebrauchten Einleitungsformeln ist das nicht wahr, aber es dürfte wieder eine spätere Modifizierung des originalen Wortlauts vorliegen mit der Absicht, die Zahl 33 zu erreichen.

⁵ Nur das *d* in *hadīš(a) vāstraunant* könnte etwa auf einen altavestischen Text hinweisen.

Wenn aber zweitens die eingeschobenen Texte zwar in zwei Sektionen aufgeteilt sind oder durch zwei verschiedene Bezeichnungen erwähnt werden, trotzdem aber als eine Einheit konzipiert sind, dann erscheint bloß *āīese yešti* (ohne *āšahe. ratu*). Dabei sind zwei verschiedene Fälle zu unterscheiden:

1. den zwei Bezeichnungen mit abschliessendem *āīese yešti* in Vr1 entspricht eine selbständige Einheit, die also die Bezeichnung als *ratu* verdient: Yt15, Yt10 und Dahmā Āfriti

2. die zwei Bezeichnungen mit abschliessendem *āīese yešti* in Vr1 bilden eine Einheit mit dem vorangehenden Text, der durch *ahmitia zaōθre barsmanaēca* eingeleitet ist, was allerdings nur bei *hadīš vāstraunātō* geschieht.

Dieser einzigartige Gebrauch von *āīese yešti* in Vr 2.11 weist auch eine weitere Eigenartigkeit, die m. E. erweist, daß die Analyse von *hadīš(a) vāstraunant vāstro. bəratə* etc. in Vr1.9 richtig ist; *vāstrā. bəratə* etc. ist nicht als ein interkalierter Text aufgefaßt (sonst wäre es durch *nīuuaēdāitiemi han̄kārāitiemi* eingeleitet). Darüber hinaus ist *hadīš vāstraunātō* die einzige Bezeichnung, die mit *ahmitia zaōθre barsmanaēca* eingeleitet ist, jedoch nicht mit *āšahe ratūm āīese yešti*, sondern nur mit *āīese yešti* abgeschlossen wird. Auch in Vr1.9 ist dieser der einzige Text, der durch *nīuuaēdāitiemi. han̄kārāitiemi* engeleitet und nicht als *ratu* bezeichnet wird.

Schwierigkeiten bereitet dann nur *yanā hubayā hufōrīs huraoθanhō*⁶ in Vr 2.7, da hier nur eine Bezeichnung zwischen zwei weiteren, die mit *ahmitia zaōθre barsmanaēca* eingeleitet sind, erscheint und trotzdem *āīese yešti* statt des zu erwartenden *āšahe ratūm āīese yešti* vorkommt. Man beachte, daß in Vr 1.5 dieser Text jedoch als *ratu* bezeichnet wird. Dies dürfte wohl mit dem Problem von *ahumāt ratimātō* zusammenhängen. Dieser mit *ahmitia zaōθre barsmanaēca* eingeleitete, zwischen der Ahunauaiti Gāθā und dem Yasna Haptaphāiti eingeschobene Text fällt auf, weil er die einzige Unterbrechung der uns bekannten Reihenfolge der altavestischen Texte darstellt. Dass er nach Kellens ein Bezug auf Y29.6 sei erklärt den Fall auch nicht hinreichend. Die Einleitung dieses Textes mit der *ahmitia-* Formel könnte freilich fehlerhaft sein, aber dann wären auch die Endformel mit *āšahe ratūm* und die Version in Vr1.5 fehlerhaft. Deswegen behalte ich *ahumant ratumant* als Haupttext in meiner Analyse.

Durch diese Analyse erhalten wir folgendes Bild der aufgelisteten Texte:

*karta- des staota yesniia	frogards < *pari-karta
Y27.13 Ahuna Valritia	
Y27.14 Ašəm Vohū	
Y27.15 Yējhē hātqm	
Ahunauaiti gāθā	yanayam pouru.sarəθō.vīrə.vəθāqm
Ahumant- ratumant- (?)	
Yasna haptaphāiti	Yt5
Uštauaiti gāθā	Yt19
Spəntə.maitiī gāθā	Yt15

⁶ Kellens identifiziert diesen Text mit dem Yt13, aber diese Identifizierung ist nicht sicher.

<i>Vohuxšaθrā gāθā</i> <i>Vahištōišti gāθā</i> Y54.1 Airiāman ištīa <i>Fšūšō maθra</i> <i>Ratu bərəz haθaoxta</i> <i>Āhūtri frašna āhūtri ikaēša</i> <i>Hadiš vāstrauuant</i>	Yt10 <i>Dahmā Āfriti</i>
---	-----------------------------

Gegen seine Gewohnheit traut J. Kellens diesmal der Tradition der persischen Rivāyats, die die Zahl der *staota yesniia* auf 33 festlegen, sicherlich als Entscheidung zu den 33 *ratu pairiš.hāuuanī* der Yasna-Stelle. Man darf sich aber fragen, warum man es dann in der Visparad-Stelle gerade verschwiegen hat.

J. Kellens erreicht hier die Zahl 33 wie bei der Liste des 33 *ratu pairiš.hāuuanī*: er zählt alle *āiiese yešti* in Vr2.6-11 (28) und dann wieder alle Sektionen mit zwei oder mehr Teilen (9). Er zählt dabei 38 Einheiten⁷. Er zieht davon das *āiiese yešti* von *sarəθa. ašauana* ab. Dadurch entfallen zwei Einheiten. In zwei weiteren Fällen die *āiiese yešti* sind redundant mit der Koordination (Vr 2.8 Yt 15 y Vr2.9 Dahma Āfriti). Darüber hinaus wird *ratu bərəz haθaoxta* nicht gezählt. Daß er dabei die Teile + das Ganze zählt ist ein bekanntes Verfahren in der zoroastrischen Tradition gerade bei den Einteilungen der *staota yesniia*, deren 22 gezählt werden, indem (z. B. in den exgetischen Nasks) das Ganze = das Ahuna Vairiia den 22 Einteilungen des *staota yesniia*, so wie sie im Dk9 geschildert sind, addiert wird⁸. Auch in der indischen Tradition werden die Teile von *om* als vier gezählt: die 3 Laute (*a, u, m*) + 1 (das Ganz = *om*).

In der Liste des *staota yesniia* sieht aber die Aufzählung anders aus: es geht nicht um die Addierung des Ganzen und der Teile, sondern um eine durchgehende Aufzählung von Haupttexten und zwischen ihnen Eingeschobenen. Dabei muß auch beachtet werden, daß gewisse *āiiese yešti*, die Kellens auch mitzählt, wahrscheinlich keine getrennten Texte darstellen (z. B. für Yt 10 in Vr2.9 oder die in Vr2.11 erwähnten Texte) und auch nicht Teile davon, wie er selber für *ratu bərəz haθaoxta* annimmt. Deswegen scheint mir diese Erklärung nicht überzeugend.

Ich glaube, daß die theologischen Spekulationen mit der Zahl 33 bei der endgültigen Gestaltung des Textes eine Rolle gespielt haben und die jetzige Auflistung der Texte nachträglich bedingt haben. Dabei muss man jedoch anders als Kellens tut, die Gāθās und den Yasna Haptaḡhāiti in den *hāiti*, in denen sie aufgeteilt sind, zählen. In Fakt, wenn wir die mit *ahmīia zaoθre barsmanaēca* eingeleiteten Texte auflisten und jeder Gāθā und dem Yasna Haptaḡhāiti ihre Zahl der *hāiti* zusprechen, erreichen wir einwandfrei die Zahl 33:

⁷ Ich komme nur auf 37.

⁸ Götz-König informiert mich (email 15.5.2008), daß diese Prozedur wohl bekannt und verbreitet sei und bestimmt die gemtrischen Strukturen der biblischen Psalmen. Er bezeichnet es als "additive Ganzes plus die Teile".

Y27.13 Ahuna vairiia	
Y27.14 Ašom vohū	
Y27.15 Yešēbē hātām	
Ahunaauaiti gāθā	7 hāitis
Ahumaṡt ratumaṡt	
Yasna haptaḡhāiti	7 hāitis
Uštauuaiti gāθā	4 hāitis
Spəntā.maiuiū gāθā	4 hāitis
Vohuxšaθrā gāθā	1 hāiti
Vahištōišti gāθā	1 hāiti
Y54.1 Airiāman ištīa	
Fšūšō maθra	
Ratu bərəz haθaoxta	
Āhuroiš frašna	
Hadiš(a) vāstrauuant	

Dafür hat man allerdings dem *ahumaṡt ratumaṡt*, und vielleicht auch dem *ratu bərəz haθaoxta*, der Status eines unabhängigen *ratu* zusprechen müssen. Beide Texte wurden vermutlich dafür gewählt, weil in ihren Bezeichnungen das Wort *ratu* vorkommt.

Die Zahl 33 war jedoch nicht die einzige spekulative, die bei der endgültigen Redaktion mitgespielt hat. J. Kellens macht aufmerksam auf eine weitere Zahlübereinstimmung, 28, zwischen den *āiiese yešti* in Vr2.6-11 und der *yazamaide* in Y6.10-19, wenn man die 7 *yazamaide* der Addition Y6.17-18 wegzählt. Diese Spekulation könnte nun auch für die Addition von gewissen nicht zu erwartenden *āiiese yešti*, wie derjenigen von Vr2.11 für *hadiš vāstrauuō* verantwortlich sein.

Was bedeutet nun die Zahl 28? Ich vermute, sie ist die Anzahl der *staota yesniia*, wenn man den Yasna Haptaḡhāiti als 7 hāiti zählt. Die Zählung des Yasna Haptaḡhāiti als 7 liegt auch in der Festlegung der *staota yesniia* als 33 vor. In keiner der bezeugten Zeremonien wird aber der Yasna Haptaḡhāiti in seinen sieben *hāiti* untergeteilt, im Gegensatz zu den anderen Gāθās, welche in der Zählung der *staota yesniia* als 22, die in den 22 *fragards* von Viđēvdād, Sūdgar, Warštānsār und Bay nask⁹ vorliegt, in den entsprechenden Zahlen von *hāitis* aufgeteilt werden und dazwischen jungavestische Texte interkaliert werden. Wahrscheinlich wurde der Yasna Haptaḡhāiti, obwohl seine Unterteilung in sieben Teilen alt ist, nie im Ritual untergeteilt, weil eben der ganze Text als *yasna* nicht geteilt werden konnte. Der "kleine Yasna", der "Yasna in sieben hāitis", im Gegensatz zu dem großen Yasna in 72 oder in einer anderen größeren Anzahl von Teilen, war als eine rituelle Einheit aufgefaßt, die man im Ritual keineswegs durch Einschübe gewisser *fragards* unterbrechen dürfte.

Während also die Einteilungen der *staota yesniia* in 9 (3 × 3), 10 ([3×3] + 1), 21 (3 × 7) und 22 ([3×7] + 1) höchstwahrscheinlich eine rituelle Grundlage haben, d.h. die *staota yesniia* wurden in diese Anzahl von Unterteilungen durch die Interkalation von gewissen jav. Texten geteilt, sind m. E. die in 33 (3 × 11) und 28 ([3×9] + 1) Ergebnis

⁹ Auch der Warštānsār, der bloß ein *fragard* zuviel zählt.

einer Zahlenspekulation, die sich aber im Ritual nicht durchsetzte, weil die geteilte Rezitation des *Yasna Haptanhāiti* höchstwahrscheinlich nicht möglich war. Dementsprechend wäre die Nichterwähnung der Zahl 33 für die *staota yesniia* völlig rechtfertigt, was nicht gehindert hat, daß sie schon in jungavestischer Zeit als 33 gezählt wurden und daß diese Zahl bei der Gestaltung der Liste des *staota yesniia* eine gewisse Rolle gespielt hat.

The Culture of Writing and the Use of the Avesta in Sasanian Iran

Albert de Jong

The Avesta is both a collection of texts and an important concept for modern Zoroastrians. For Western scholars, it is chiefly a collection of extremely interesting texts, allowing them to penetrate a layer of Iranian history that is otherwise wholly unrecorded. This fact in itself has caused many difficulties and perplexities, to the discussion of which Professor Jean Kellens has made important and lasting contributions. The following remarks are very general, especially compared to the wealth of detail with which Professor Kellens has sought to tackle the problems. Rather than focussing on the Avestan texts themselves, they are intended to discuss the "idea" and the use of the Avesta in Sasanian Iran. This can only be done if we start by recalling the evidence for the culture of writing in Iranian history.

Any discussion of writing, books, and texts in an Iranian setting, should start with the person responsible for all these arts: the mythical king Tahmūrat.¹ Known in the Avesta as Taxma Urupi ("valiant fox"), he is famous mainly for the fact that he, the ruler of the seven climes, had transformed the Evil Spirit into the shape of a horse and rode him all over the world, for a period of thirty years.² His Avestan epithet, *azinauuant-*, "wearing an animal skin"³ was interpreted in Pahlavi as *zēnāwand*, 'vigilant', but an echo of the original meaning of the term may have been preserved in the fact that he is considered, in the tradition, as the first person in history to use animal products for clothing, both wool from sheep and leather. In Zoroastrian literature, he is remembered in very positive terms, as one of the first humans to receive knowledge of the creator,⁴ as someone who fought against idolatry and taught people to observe the prayer times. In the late Sasanian Pahlavi text

¹ For the relevant sources concerning this king, see A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens I* (Archives d'études orientales 14), Stockholm 1917, 183-216. For his name, see C.G. Cereti, 'Personal Names ending in -th- in the Šāhnāma', in: T. Daryaei & M. Omidsalar (eds.), *The Spirit of Wisdom [Mēnōg ī xrad]. Essays in Memory of Ahmad Tafazzoli*, Costa Mesa 2004, 43-57.

² The basic text is Yt. 19.29.

³ H. Humbach & P. Ichaporia, *Zamyād Yasht. Yasht 19 on the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary*, Wiesbaden 1998, p. 102.

⁴ For this theme, see Dk 7.1.19; for the background of that text, see J. Josephson, 'The "Sitz im Leben" of the seventh Book of the *Dēnkard*', in: C.G. Cereti, M. Maggi & E. Provasi (eds.), *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli* (Beiträge zur Iranistik 24), Wiesbaden 2003, 203-212; for the idea of "prophets" before Zarathustra, see G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* (Uppsala Universitets Årsskrift 1945:5), Uppsala 1945, pp. 63-66, and, briefly, A. de Jong, 'The First Sin: Zoroastrian Ideas about the Time before Zarathustra', in: S. Shaked (ed.), *Genesis and Regeneration. Essays on Conceptions of Origins*, Jerusalem 2005, 192-209, pp. 203-204.

Dādestān ī mēnōg ī xrad (26.21-23), he is said to have "revealed the seven kinds of writing that the Evil One kept hidden."⁵ The same story is also related in another Zoroastrian text, *Aogemadaōcā* 91-92.⁶

His mounting the Evil Spirit is a theme that recurs regularly in Islamic literature. There, too, we find occasional references to his invention of writing, but his reputation is more ambiguous in Arabic and Persian Islamic literature than in Zoroastrian texts. He is known in Islamic traditions as the builder of various cities (Marv and even Babylon) and is identified with Nimrod and seen as the founder of the Sabian religion from which all "paganisms" sprang.⁷ Most Islamic sources attribute only the invention of the Pahlavi or the Persian script to him,⁸ but the more traditional view is found in Ferdowsi's *Šāhnāme*, the Persian epic of kings. In the brief chapter on Tahmūrat in the *Šāhnāme*,⁹ the king is praised for his inventions: the breeding of cattle and the use of wool.¹⁰ Ferdowsi adds that he was a just and pious king, who listened to his wise and righteous priest Šahrasp. He continues with the lines:

"When that king was cleansed from all evil
The divine Glory shone from his body.
He went and bound Ahreman with magic
In order to ride him as a swift steed.
Time after time he saddled him
And spurred him on all over the world."¹¹

The absence of their lord causes the other demons to gather and join forces, but Tahmūrat breaks their resistance and threatens to kill them all. Then, they approach him and promise him something important:

"Do not kill us so that we shall
Teach you a new art that will be useful.
The famous ruler had mercy on them
So that they would reveal what was hidden.

When their heads were released from his grip
They were forced to obey him.
They taught the king to write
And made his heart radiant as the sun.
They did not teach him one, but close to thirty
Ways of writing: Greek, Arabic and Persian,
Sogdian, Chinese and Parthian."¹²

Such texts, claiming that writing was something taught king Tahmūrat either by the evil one himself or by his demonic host, have occasionally been invoked in modern scholarship to support the idea that Zoroastrians had a highly ambiguous view of the art of writing.¹³ It is not customary in Zoroastrian traditions, at any rate, to find beneficial aspects of human culture explained as diabolical inventions.¹⁴ This ambiguity can be connected with the undisputed fact that writing was not used in the transmission of religious literature in pre-Islamic Zoroastrianism until the late Sasanian period. Such a major innovation can be expected to have provoked debate and resistance among certain priests, but such resistance is not very well attested.

If, for comparative purposes, we are to consider the role books played in Sasanian Iran, one might expect to be told that books played no role whatsoever in pre-Islamic Iranian societies, because there were none. As we shall see, there is a lot of truth in that, but it is not all that can be said. Obviously, texts played an important role in Sasanian Zoroastrianism, but these texts were chiefly transmitted and composed orally. This fact, which will be discussed at greater length below, raises a number of important difficulties for any historian who wants to reconstruct the use made of these texts by Zoroastrians. With but little exaggeration, one should say that almost all aspects of "texts" that we normally assume as defining characteristics, are absent from the Zoroastrian conception of texts. Zoroastrian "literature" in the Sasanian period cannot be shown to have known the concepts of authorship, titles or the notion of a "text" as something of clearly demarcated or defined length.¹⁵ In the present contribution, therefore, we shall not be discussing books,

⁵ Ferdowsi, *Šāhnāme*. Tahmūrat 39-44.

⁶ M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London 2000³, p. 50.

⁷ Two further cases, both reported by the fifth-century Armenian scholar Ezrik of Kolb, are famous: according to him, Ahreman created the peacock to show that he was not unable to create beautiful things, but merely unwilling to do so (J.R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia* (Harvard Iranian Series 5), Cambridge, MA 1987, p. 309), and Ohrmazd was unable to create light, but had to be taught this art through a demon, Mahmi, who betrayed his lord Ahreman in revealing that secret to Ohrmazd. For these texts, see R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, New York 1972², pp. 438-439; see also Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, p. 309; 440. Unlike the story of the invention of writing, however, these legends are not known from any Zoroastrian source.

¹⁵ For the concept of authorship, see J. Wryick, *The Ascension of Authorship. Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions*, Cambridge MA 2004; for the use of book-titles, see the excellent introduction to the subject in P. Buzi, *Titoli e autori nella tradizione copta. Studio storico e filologico*, Pisa 2005, pp. 15-30. For general introductions into the origins of our concepts of texts, authors,

⁵ A. Tafazzoli, *Mīnā-ye Xerad*, Tehran 1985, p. 43, with commentary on pp. 118-120.

⁶ K.M. JamsaspAsa, *Aogemadaōcā. A Zoroastrian Liturgy* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte 397 = Veröffentlichungen der iranischen Kommission 11), Wien 1982.

⁷ Christensen, *Types du premier homme*, 199-203.

⁸ Thus, for instance, al-Tha'alibi, *Ta'rikh ghurar al-siyar* (H. Zotenberg, *Histoire des rois des Perses par Abol Mansour Abd al-Malik ibn Mohammad ibn Isma'il al-Tha'alibi*, Paris 1900, p. 10).

⁹ D. Khaleghi-Motlagh, *Ferdowsi. Šāhnāme* I (Persian Text Series, New Series 1), New York 1988, pp. 35-37.

¹⁰ As is common also in Zoroastrian literature, Ferdowsi and other Muslim writers enjoy listing the "firsts", the things the early generations of kings invented.

¹¹ Ferdowsi, *Šāhnāme*. Tahmūrat 26-29.

but texts and shall have to resist viewing texts as carefully composed units. We shall not be discussing authors, but authorities, without any certainty that the named authorities "behind" Zoroastrian texts actually composed them.

Before we discuss these matters, however, it will be necessary to say something about the culture of writing in Sasanian Iran. In historical studies of pre-Islamic religious and literary traditions, the predominantly oral nature of these traditions is often rightly stressed. This should not lead to the impression that the Sasanian empire was in any way an "oral civilization". The use of writing by Iranians, for the recording of Iranian languages, has been amply attested from the Achaemenian period (sixth to fourth centuries BCE) onwards. In the Achaemenian period, a special type of alphabetic cuneiform script was invented to record royal inscriptions.¹⁶ Its use was largely limited to rock-cut texts, although Old Persian cuneiform has also been attested on seals and some metal objects. For the far more important business of the imperial administration, use was made of scribes who wrote in the Elamite and Babylonian languages (for the administration of the ancient central parts of the Empire) and in Aramaic (throughout the empire).

After Alexander, in the short-lived Seleucid domination of the Iranian world, Greek and Aramaic were both used.¹⁷ In the five centuries of Parthian rule, we have evidence for the use of Greek and Aramaic, and of Parthian in Aramaic script.¹⁸ In the period we shall be concerned with, the Sasanian period (third to seventh centuries CE), we can trace a development from plurilingualism to the exclusive dominance of Middle Persian. Among the earliest Sasanian inscriptions, one was written in three languages, Middle Persian, Parthian, and Greek, and a few more in two, Middle Persian and Parthian.¹⁹ From the fourth century onwards, official texts are only known in Middle Persian. In several of the

and titles, see the entries 'auctor' (pp. 222-223), 'liber' (pp. 178-179), and 'capitulum, titulus' (pp. 228-231) in M. Tseuven, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages* (CIVICIMA 10), Turnhout 2003.

¹⁶ For an introduction to the use of languages and scripts in the Achaemenian Empire, see J. Wiesehöfer, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, London 2001, 7-13.

¹⁷ The evidence for Greek is collected in Ph. Huyse, 'Die Begegnung zwischen Hellenen und Iranern: Griechische epigraphische Zeugnisse von Griechenland bis Pakistan', in: C. Reek & P. Zieme (eds.), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet* (Iranica 2), Wiesbaden 1995, 99-126, pp. 109-116. For the use of Aramaic in the late Achaemenian and early post-Achaemenian periods, see S. Shaked, *Le satrape de Bactriane et son gouverneur. Documents araméens du IV^e siècle avant notre ère provenant de la Bactriane* (Persika 4), Paris 2004.

¹⁸ R. Schmitt, 'Parthische Sprach- und Namenüberlieferung aus arsakidischer Zeit', in: J. Wiesehöfer (ed.), *Das Partherreich und seine Zeugnisse. The Arsacid Empire: Sources and Documentation* (Historia Einzelschrift 122), Stuttgart 1998, 163-204.

¹⁹ For the trilingual inscription (SKZ), see Ph. Huyse, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhr I. an der Ka'ba-i Zardūst*, London 1999 (2 vols.), and Z. Rubin, 'Res Gestae Divi Saporis: Greek and Middle Iranian in a Document of Sasanian Anti-Roman Propaganda', in: J.N. Adams, M. Janse & S. Swain (eds.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Word*, Oxford 2002, 267-297. Most bilingual inscriptions can be found in M. Back, *Die sasanidischen Staatsinschriften* (Acta Iranica 18), Leiden 1978. The most important bilingual text, the Paikuli inscription, was published by H. Humbach & P.O. Skjaerv, *The Sasanian Inscription of Paikuli*, Wiesbaden 1978-1983 (3 vols.).

provinces and adjacent lands of the empire, however, local Iranian languages, Bactrian, Soghdian and Khwarezmian, were used for economic and administrative purposes.²⁰

Evidence for the use and importance of writing in the Sasanian Empire comes from a large variety of textual sources. There are royal and private inscriptions, a substantial number of economic and administrative documents on leather, cloth, and papyrus, inscribed vessels and, especially, extraordinary amounts of inscribed seals and bullae (clay tags with the impression of seals). These were obviously used to seal documents, but most of the documents themselves have been lost.

These seals and bullae are tangible traces of the culture of writing in Sasanian Iran, and they fully confirm what inscriptional and literary evidence suggests about the prominence of scribes in Sasanian society. Most of the relevant information on the subject has been assembled by Ahmad Tafazzoli.²¹ Scribes were a prominent part of the third estate of Sasanian society. Chancery practices in Sasanian Iran presumably continued similar practices among the Parthians. It is likely that the scribal profession was hereditary and that boys were trained as scribes in scribal schools. Scribes figure in lists of court dignitaries, they had personal seals indicating their profession and they could rise to positions of power, since they also took care of international diplomacy.²² It is important for the subject of the present contribution to stress that scribes, as a rule, were not priests. The most important locus of interaction between scribes and priests must have been the courts of law; from the late Sasanian law book *Mādayān ī hazār dādestān*, we know that protocols were drawn up by scribes of all legal procedures, and sealed by judges and other magistrates who, it is thought, were all priests.²³

One of the interesting aspects of Tafazzoli's collection of materials on scribes is the fact that he devotes a small section to what he terms "copyists", those who "engaged in writing down and copying secular and religious books in the Sasanian period".²⁴ In marked contrast to the other scribes, there is no evidence for these scribes at all, apart from the evidence of Manichaean scribes, who—in this respect—represent a wholly different world.²⁵

²⁰ See W.B. Henning, 'The Chorsramian Documents', *Asia Major* 1965, 166-179 (reprinted in W.B. Henning, *Selected Papers II* (Acta Iranica 15), Leiden 1977, 645-658) for Khwarezmian; N. Sims-Williams, 'Ancient Letters', *Encyclopaedia Iranica* II (1987), 7-9, for Sogdian; N. Sims-Williams, *Bactrian Documents from Northern Afghanistan I: Legal and Economic Documents* (Studies in the Khalili Collection III), Oxford 2000, for Bactrian.

²¹ A. Tafazzoli, *Sasanian Society* (Ehsan Yarshater Distinguished Lectures in Iranian Studies 1), New York 2000, pp. 18-37. See also M. Mohammadi, *Iranian Civilization and Culture before Islam and its Traces and Impact on Islamic Civilization and Arab Literature*, Tehran 1995, pp. 99-125 (in Persian).

²² See A.D. Lee, *Information and Frontiers. Roman Foreign Relations in Late Antiquity*, Cambridge 1993, pp. 176-178.

²³ M. Macuch, *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtsammlung des Farrohmard ī Wahrāmān* (Iranica 1), Wiesbaden 1993, pp. 58-60, 600-602, 620-622 et passim.

²⁴ Tafazzoli, *Sasanian Society*, pp. 34-35.

²⁵ Unlike Zoroastrianism, Manichaeism stressed the importance of written religious literature from its inception; in fact, Mani himself considered this one of the decisive aspects in which the superiority of his

This absence of evidence for scribes involved in the transmission of religious literature²⁶ is undoubtedly connected to the well-known fact that there were two prominent areas of Sasanian culture for which the use of writing was either consciously rejected or, perhaps, never proposed. The first, often neglected, aspect of culture were literary texts, the second religion.²⁷ That is to say, it is certain that in the early Sasanian period, neither literary nor religious texts were composed in writing or written down as the "fixation" of oral traditions. In the late Sasanian period, from the sixth century onwards, we find several traces of the opposite situation: that both literary and religious texts were being committed to writing. Among these texts is the most important text of them all, at least for the present contribution: the Avesta, or the "holy books" of the Zoroastrians.

In the Persian Zoroastrian *Zarātūstīnāmeh*, a laudatory poem containing the legendary biography of Zarathushtra composed by an otherwise unknown poet Key-Kā'ūs son of Key-Khosrow from the city of Rey in the eleventh or the twelfth century CE,²⁸ Zarathushtra is invited to come to heaven, to ask questions of his god Ohrmazd. Eventually, Ohrmazd gives him the Avesta and the Zand, its commentary, obviously in the shape of a book, and tells him to read it well, for he will find all that he needs in there. The prophet is instructed by each of the six Amahraspands, guardians of the elements of creation, how to look after their interests, and comes back to the earth, to face a tough battle against the court philosophers surrounding King Goshtāsp. Eventually, however, a window of opportunity is opened and he approaches the king with a bag in his hands. Suddenly, he draws the book of the Avesta and Zand out of the bag and hands it to the king, asking him to read it carefully and follow its teachings. At various moments in the ensuing story, featuring spiteful priests who hide bones, blood and excrement in the prophet's cushions and upholstery, the king is sitting somewhere, reading the *Zand*.²⁹

This appears to be the first instance in Zoroastrian literature, where we find the Avesta and Zand literally presented in the shape of a material object, as a single book, in writing, with covers. Earlier examples of this notion are not easy to find, although Avesta

religion manifested itself. This is evident from a number of Manichean texts in which the presence of written documents of Mani himself is contrasted with the absence of such "original" texts in Judaism, Christianity, Buddhism and Zoroastrianism. See H.J. Klimkeit, *Gnostics on the Silk Road. Gnostic Parables, Hymns and Prayers*, San Francisco 1993, pp. 216-217 with references.

²⁶ If we rely on the evidence of later manuscript production (i.e., the colophons to Zoroastrian manuscripts), we should note that it is likely that religious manuscripts, especially those recording the Avestan ritual texts, were produced by priests and not by other scribes.

²⁷ For the oral nature of Sasanian (and Parthian) *belles lettres*, M. Boyce, 'The Parthian *gōšān* and Iranian Minstrel Tradition', *Journal of the Royal Asiatic Society* 1957, 10-45, remains fundamental.

²⁸ For the text, see F. Rosenberg, *Le livre de Zoroastre (Zarātūstīnāmeh) de Zarthusht-i Bahram ben Pađū*, St. Petersburg 1904. It is very difficult to date the text; see F. de Blois, *Persian Literature. A Bibliographical Survey V.1: Poetry to ca. A.D. 1100*, London 1992, pp. 171-176, modified *ibid.*, p. 621 (publ. 1997). *A terminus ante quem* for the *Zarātūstīnāmeh* is provided by the additions to the poem by the celebrated Zoroastrian poet Zartušt Bahrām Pađū, who lived in the thirteenth century.

²⁹ *Zarātūstīnāmeh*, vss. 828-916, trl. Rosenberg, *Le livre de Zoroastre*, pp. 45-48.

and Zand are sometimes referred to as a book in non-Zoroastrian, Christian and Islamic, sources.

In his important essay on "scripture and exegesis in Zoroastrianism", Shaul Shaked writes that "[f]or a very long period of time, stretching over perhaps fifteen hundred years, the Avesta was not a written book, but was at the same time always considered a book."³⁰ In contrast, Michael Stausberg, arguing against the whole notion of a unified "Avesta", affirms: 'The different Avestan texts have been transmitted without any claim that they belong to a larger unity called *'the Avesta'*.'³¹ We are clearly facing a problem of terminology here (how do we define a "book" in an oral setting?), but also a conceptual problem. A solution to these problems, it will be argued here, must be sought in reflection on the Sasanian Zoroastrian understanding of *what* the Avesta was.

The one thing that set the Avestan texts apart from all others and thus immediately made them into a unity, was its language. The Avestan language is known only from these texts; it was not written nor used for any other purpose than to transmit divine revealed truths and perform them in ritual context. This simple fact is so well known to scholars of Zoroastrianism, that they have rarely given it much thought. If we are going to discuss the "use" of the Avesta, however, we should pay some attention to the question what the Avesta was to those who used it.

This is not an easy question to answer and several suggestions that have been made by others appear to be misleading. There are various Middle Persian words that are used to refer to Avestan texts that are frequently interpreted in modern scholarship as referring to an actual definable (written or oral) text as a concept, but are also often used to refer to the language itself.³² This is, it seems, because the language and the texts are completely identical: there are no texts in the language that are not part of the revelation. Accompanying this Avestan part of the revelation is the other part of revealed wisdom, the *Zand* (literally, 'knowledge').

³⁰ S. Shaked, 'Scripture and Exegesis in Zoroastrianism', in: M. Finkelberg & G.G. Stroumsa (eds.), *Home, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 2), Leiden 2003, 63-74, p. 65. Shaked evidently does not mean a book in writing, as is evident from *id.*, 'The Traditional Commentary on the Avesta (Zand): Translation, Interpretation, Distortion?', in: *La Persa e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo* (Atti dei Convegni Lincei 127), Roma 1996, 641-656, p. 644: '[...] the Avesta was a holy text, but it was not, to all practical purposes, a written book, even though it may have existed in writing'.

³¹ M. Stausberg, 'The Invention of a Canon: The Case of Zoroastrianism', in: A. van der Kooij & K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization* (Numen Book Series 82), Leiden 1998, 257-277, pp. 272-273.

³² The most important terms are *nask*, literally "bundle", used both as a general word meaning "Avesta" and "Avestan" and as a technical term for one of the twenty-one divisions of the Sasanian (written) Avesta with Zand; *abestāg*, meaning both "Avesta" and "Avestan" and the polysemous term *dēn*, meaning "religion", "revelation", "Avestan" and many other things.

Zand is often characterized as the exegetical translation of the Avesta and this is a wholly plausible interpretation of this body of texts from our perspective.³³ To us, it is obvious that the Avestan texts are old and their translations in the vernacular more recent. It is equally obvious that the Avesta was transmitted phonetically, word-by-word, seemingly unchanged for such a long period that it almost defies belief. The *Zand*, by contrast, must have developed more or less with the development of the language and, one should suspect, of developing theological insights.

In Western scholarship, therefore, the Avesta is "original" and the *Zand* "secondary", the Avesta is from Eastern Iran and (mainly) from a prehistorical period, the *Zand* from Western Iran and largely from the Sasanian period. Since dating developments is one of the chief tasks of historians of religion, ideas contained in the Avesta are generally thought of as being old, and ideas found only in Middle Persian texts as recent. The *Zand* is judged almost exclusively as a translation and then, most often, quickly rejected for its appalling standards of grammatical comprehension of the Avestan *Urtext*.³⁴ If one wants to understand the Avesta in its historical context, this may be justified. For an understanding of Sasanian Zoroastrianism, however, such an approach is absolutely fatal.

The idea of an "original" inherited Avesta and a "secondary" translation of it, made by priests, would strike Zoroastrians in pre-Islamic and early Islamic Iran as an absurdity. In most sources, the point is clearly made that the revelation Ahura Mazda gave to Zarathustra consisted of the text of the Avesta, in its own special language, *together with* its commentary in a language humans actually speak. The clearest text to express this idea is to be found in the fifth book of the *Dēnkard*. The second part of that book consists of a

³³ For recent studies of the concept of *Zand*, see especially (in chronological order) P.G. Kreyenbroek, 'The Zoroastrian Tradition from an Oralist's Point of View', *K.R. Cama Oriental Institute. Second International Congress Proceedings*, Bombay 1996, 221-237; Shaked, 'Traditional Commentary'; D. Shapira, *Studies in Zoroastrian Exegesis: Zand* (Ph.D. thesis, the Hebrew University of Jerusalem 1998); A. Cantera, *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta* (Iranica 7), Wiesbaden 2004. In texts from the Islamic period, a third part of religious literature is frequently mentioned: *Pāzand*, which is interpreted more or less as a further exegesis of the *Zand*. The term is currently used to refer to the late practice of writing Middle Persian in Avestan script, but it is certain that this was not the original meaning. See A. de Jong, 'Pāzand, and "retranscribed" Pahlavi: On the Philology and History of Late Zoroastrian Literature', in: L. Paul (ed.), *Persian Origins – Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian* (Iranica 6), Wiesbaden 2003, 67-77. In his response to the lecture in Jerusalem on which the present contribution is based, Shaul Shaked repeated his firm conviction that the Avesta is a book (though not in writing) and added the illuminating observation that *Zand* is an activity.

³⁴ Grammatical aspects of *Zand* are treated in depth in J. Josephson, *The Pahlavi Translation Technique as Illustrated by Hōm Yašt* (Studia Iranica Upsaliensia 2), Uppsala 1997, and A. Cantera, 'Die Stellung der Sprache der Pahlavi-Übersetzung des Avesta innerhalb des Mittelpersischen', *Studia Iranica* 28 (1999), 173-204; id., *Studien zur Pahlavi-Übersetzung, passim*. Shaked, 'Traditional Commentary' is a good attempt to move the discussion beyond the exclusive domain of historical linguistics. A surprising and interesting retraction from one of the most important scholars to have rejected wholesale the use of *Zand* in our interpretation of the Avesta is H. Humbach, 'Yama/Yima/Jamšēd, King of Paradise of the Iranians', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26 (2002); *Studies in Honour of Shaul Shaked*, 68-77.

series of questions asked by a Christian called Bōxt-Mahrē with their answers by an unnamed Zoroastrian authority.³⁵

Among the questions asked, we find the following three:

'Why did God pronounce this Revelation in an unknown mysterious language?

Why did he not consider it commendable in written form, but ordered it to be remembered orally?

And why did God send the word of the Revelation to the land of the Iranians and left the others to the teachings of the demons? Does God consider the others unworthy or is he unable to reveal it to them?' (*Dk* 5.23.12-14)

The answer to these questions is too long to be presented here *in extenso*. It stresses the following points. With regard to its sacred language, it is said that the sacred words of the religion, the Avesta, are an earthly manifestation of divine omniscience, expressed in a language that is characteristic of the gods and literally beyond the comprehension of mortals. It is, in short, a miracle. To aid comprehension, the *Zand* was revealed in a mortal language. Thus, the Avesta itself is a testimony to its divine origin and the only text in this world that is wholly without untruths, folly, or demonic elements. The Avesta, in its own language, pleases the gods in not containing anything that could be attributed to the demons.

With regard to its oral and written forms, the text stresses that a written copy exists, but that it is better to memorize the texts, for two main reasons. The first reason is that memorising the text equals embodying its truth. The second reason is that oral tradition is considered more helpful in transmitting the text unchanged than transmitting it in writing.

With regard to the audience of the text, the author sternly rejects the suggestion that it was revealed only to the Iranians: on the contrary, it was revealed for all mankind and has, in fact, been spread throughout the world. If humans outside Iran persist in rejecting its truth, this is not to be attributed to any defect of the revelation itself, but to the malicious activity of the demons, who have recognized their eventual defeat in it, and constantly strive to destroy it.³⁶

As is evident from this summary, the one corpus, written in the language of the revelation, is for praising and blessing, for use in ritual; the other, in the vernacular, is for understanding, reasoning, comfort, and instruction. The word used to refer to this revelation

³⁵ The text was edited by J. Amouzgar & A. Tafazzoli, *Le cinquième livre du Dēnkard* (Studia Iranica, Cahier 23), Paris 2000; the answers are usually attributed to the ninth-century Zoroastrian leader Ādur-Farrōbāz ī Farroxišdīn, but he is not mentioned in this part of the text as the authority behind the answers (he is mentioned in the earlier part of the book). See A. de Jong, 'Zoroastrian Self-Definition in Contact with other Faiths', in: S. Shaked & A. Netzer (eds.), *Irano-Judaica V*, Jerusalem 2003, 16-26, pp. 24-26 for the background of the text.

³⁶ *Dk* 5.24.12-14.

generally is *dēn*, which means "religion". A substantial part of Zoroastrian literature consists of quotations from the *dēn*, most often without any other indication: "It is said in the religion that" and then a presumed quotation follows, most often in Middle Persian, most often, therefore, from the *Zand*. No one has yet tried to collect these quotations systematically and to see whether or not they reproduce actual pieces of *Zand* literature, but alongside a fair number of such quotes, we find a mass of materials referred to as quotations from the revelation that we cannot trace in any part of the extant *Zand*. A small number of quotations in Avestan also exist, that are not found in the Avestan texts that have been preserved. We are justified, therefore, in assuming that an unknown amount of Avestan texts and an unknown amount of *Zand* texts have been lost, but the loss of traditions cannot be calculated satisfactorily.³⁷

If we take stock for the moment, the following points must be stressed:

- 1) The transmission of religious texts in Sasanian Iran was exclusively oral up to late Sasanian times.
- 2) The core of these texts consisted of a double body of literature, known as Avesta and *Zand*, both considered revealed and authoritative and both in principle unlimited and unspecified as to the number of texts or their names
- 3) For modern scholars, the Avestan texts are clearly older than their Pahlavi translations; this does not reproduce the local contemporary understanding of these texts in Sasanian Zoroastrianism.

How are we going to judge the role these texts played in Sasanian Iran, and, especially, how can we reconstruct the use made of these texts? This is a very tough nut to crack, but we can sketch some positive results and some negative ones. We shall start with the negative results.

Not a single reference to the Avesta has been found in Sasanian royal inscriptions. It is only in the inscriptions of the high priest Kerdīr that we find a possible reference to the Avesta, but it is based on a conjectural reading.³⁸ In introducing his visionary journey to the hereafter, Kerdīr refers to something that has been "shown" (*nīmāyēd*) in the Nask, that is the Avesta, but the word *nask* has been restored, a very probable emendation, but an emendation nonetheless, and what is actually quoted is severely damaged.³⁹

³⁷ A famous and often repeated calculation (75 % having been lost) can be found in J. Duchesne-Guillemin, *Religion of Ancient Iran*, Bombay 1973, 22.

³⁸ For (or against) the use of conjectural readings as historical evidence, see H.S. Versnel, 'Roman Religion: Three Problems of Methodology', *Talanta* 8-9 (1977), 119-155, pp. 122-135.

³⁹ P.O. Skjaervæ, 'Kirdīr's Vision: Translation and Analysis', *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 16 (1983), 269-306.

Apart from inscriptions and coins, early Sasanian kings also left a large number of rock-reliefs, showing scenes of investiture, featuring kings and gods, the royal family and a few battle scenes. Not a single item of the iconography on these reliefs has been convincingly interpreted as being based on Avestan imagery.⁴⁰ The same is true of Sasanian silver-work and of the astounding number of Sasanian seals, which bear all sorts of images.⁴¹ Animals are an important part of the repertoire of Sasanian iconography and for some animals, an "Avestan" interpretation has been suggested: a boar, for example, is often connected with the god Verethraghna, because in his hymn, *Yasht* 14, this deity takes ten different shapes, including that of a boar. But the way this has been done raises a number of difficulties. For a tiny number of animals, textual interpretations have been suggested, based on the Avesta and a small number of other Zoroastrian sources, but the rest of the repertoire is held to reproduce animals without any symbolic meaning. In this way, where the Avesta fits in, it is simply assumed to have produced the image, where it does not fit in, it is suddenly no longer necessary to explain the iconography.⁴²

In spite of all this, a case has been made by Gherardo Gnoli in a large number of publications, that the term *ērān* (the origin of the name Iran, but here in its etymological meaning 'the Aryans'), and especially the concept of the *xwarrah*, the divine Glory that accompanies a righteous king of the Iranians, are religious concepts that were lifted explicitly from the Avesta, to be used as royal propaganda.⁴³ In suggesting this, Gnoli thus assumes not only an active knowledge of the narrative contents of (parts of) the Avesta beyond the circles of educated priests, but also the willingness to use these narrative elements from the Avesta in the service of state-building. The problem with these

⁴⁰ There is no shortage of studies claiming the opposite: that various elements of Sasanian iconography are based on Avestan notions. Recent examples are M. Abka'i-Khavarī, *Das Bild des Königs in der Sasanidenzeit. Schriftliche Überlieferungen im Vergleich mit Antiquaria* (Texte und Studien zur Orientalistik 13), Hildesheim 2000; A. Soudavar, *The Aura of Kings. Legitimacy and Divine Sanctification in Iranian Kingship*, Costa Mesa 2003; J.D. Movassat, *The Large Vault at Taq-i Bustan. A Study in Late Sasanian Royal Art* (Mellen Studies in Archaeology 3), Lewiston 2005. Against these attempts, see, briefly, A. de Jong, 'One Nation under God? The Early Sassanians as Guardians and Destroyers of Holy Sites', in: R.G. Kratz & H. Spieckermann (eds.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike I. Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina, Tübingen* 2006, 223-238. A longer study of the subject is in preparation.

⁴¹ For an overview of the iconography of Sasanian seals, see R. Göbl, *Der sassanidische Siegelkanon* (Handbücher der mittelasiatischen Numismatik 4), Braunschweig 1973.

⁴² The history of Sasanian art as well as the history of Zoroastrianism would obviously benefit greatly from the insights offered in R. Gordon, 'The Real and the Imaginary: Production and Religion in the Graeco-Roman World', *Art History* 2 (1979), 5-34 (repr. in R. Gordon, *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, Aldershot 1996, essay I).

⁴³ See, for example, G. Gnoli, *The Idea of Iran. An Essay on its Origin* (Serie Orientale Roma 72), Roma 1989, p. 148: "[...] the Middle Persian expression was in a way consciously modelled on the Avestan one: if there had not been the desire to refer to the 'Aryan', Zoroastrian and Kayanid tradition even in language, it would have been very difficult to coin the expression *ērān-xwarrah* to express a concept that was revived with the aim of linking archaic myth and epos to the reality of the Iranian world of the 3rd century."

suggestions is that we have no evidence at all for the use of narratives from the Avesta in Sasanian Iran before the fifth century, when the Sasanian monarchs began to use the title *kay* (referring to the Kanyanian kings of the Avesta) on their coins.⁴⁴

It seems there is only one reasonable explanation for the absence of clear references to the Avesta in early Sasanian Iran: that is, that the Avesta was *not* considered a source of narrative traditions or imagery. Its practical use in many areas of Sasanian culture, such as politics, propaganda, and *belles lettres*, will have been rather limited. The best way of seeing these texts is to see them as a collection of ritual texts in the hands of priests.

It is perhaps difficult for a modern, Western audience to imagine that what is always referred to as “the sacred books of the religion” should play such a limited role, but we should note that it still plays this limited role, perhaps even more limited, among the living Zoroastrian communities of India and Iran.⁴⁵ Modern Zoroastrians are taught their prayers in Avestan, but need not know what they mean and are generally not taught what the rituals they take part in or commission from priests to be performed “mean”. They may, and some do, enjoy memorising these texts and reciting them on appropriate occasions, but they do not have to study them and are often unaware of the literal meaning of the texts.⁴⁶

For positive evidence, this is the first thing that should be noted. The use of the Avesta was, before anything else, ritual. The texts, in their special language, were for recitation, for praying and blessing and for the priestly rituals. A special script was invented in late Sasanian times, for the recording of these sacred ritual texts in minute phonetical detail.⁴⁷ It is likely that this script was used to record these texts immediately, even though there are not many indications of the production of manuscripts in this special script before the Islamic period. This Avestan script was never used for any other purpose, except, much later, to record other religious texts in Middle Persian. This is called *Pāzand*.⁴⁸ There are no old inscriptions in Avestan script to be found anywhere. Even in modern times, Avestan script is not used on *muktad* vases, silver vessels used for rituals of commemorating the dead, it is not found on the exterior of fire-temples, nor to be found inside them, as far as is known. There are, it is true, amulets that are written in Avestan, but these only work if a priest has recited the text he writes down and the majority of these texts, known as *nērang*

⁴⁴ This date could be pushed somewhat back to the very late fourth century, if we accept the interpretation of a coin legend of Yazdegerd I (r. 399–420 CE) proposed by T. Daryaee, ‘History, Epic, and Numismatics: On the Title of Yazdegerd I (*rāmšāh*)’, *American Journal of Numismatics* 14 (2002), 89–95. See also N. Schindler, *Sylloge Nummorum Sasanidarum* 3/1: *Shapur II. – Kavad I/2. Regierung*, Wien 2004, p. 320.

⁴⁵ See, for example, J.W. Boyd, ‘Zoroastrianism: Avestan Scripture and Rite’, in: F.M. Denny & R.L. Taylor (eds.), *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia, SC 1985, 109–125.

⁴⁶ See, for example, M. Stausberg, *Die Religion Zarathushtrā. Geschichte – Gegenwart – Rituale* 3 (Rituale), Stuttgart 2004, pp. 4–6; P.G. Kreyenbroek, *Living Zoroastrianism. Urban Parsis speak about their Religion*, Richmond 2001, p. 185 (and see the index, s.v. ‘Avestan’ and ‘meaning’).

⁴⁷ K. Hoffmann & J. Narten, *Der sasanidische Archetypus. Untersuchungen zu Schreibung und Lautgestalt des Avestischen*, Wiesbaden 1989, pp. 23–37.

⁴⁸ See De Jong, ‘Pāzand’.

or as *ta’vīz*, are in Pahlavi or Pāzand. Prayer books for use by the laity, the *Khorda Avesta*, only rarely use Avestan texts in Avestan script, and are much more common in Persian, Gujarati or even Latin transcription. The recent publication of severely damaged graffiti in Avestan script on the tomb of Cyrus the Great at Pasargadae, gives us excruciatingly clumsy texts (in Pāzand) that can be no earlier than the late nineteenth century.⁴⁹

Knowledge of Avestan texts, especially of a small number of prayers, is crucial for every imaginable variety of Zoroastrian devotional life. It is equally important, in much larger quantities, for priests, for Zoroastrian rituals chiefly consist of the recitation of large portions of text with very little ritual activity. Memorising the texts is one of the chief duties of lay Zoroastrians and, of course, of priests and forgetting texts one has learnt, is one of the most dangerous sins. Many Zoroastrians nowadays, and they are the only ones who can give us this type of information, really enjoy saying their prayers, even though most of them are uninterested in the literal meaning of these texts. The few Sasanian references to lay Zoroastrians memorising parts of the Avesta (and Zand) generally stress the fact that they memorised the Avestan texts, that they were able to produce them from memory.⁵⁰

Apart from its obvious importance for Zoroastrian rituals, where the Avestan texts are thought to instill the presence of the world of good in the minds and bodies of humans, we should notice a further use of the Avesta in the development of Zoroastrian theology and, eventually, narrative traditions. But we have to be precise here. The crucial story, the Zoroastrian myth of the battle between good and evil, is not to be found in any systematic exposition in any text that is connected with the Avesta. It may take up items from Avestan texts, it is certainly capable of being provided with proof-texts from Avestan passages, but it is not an Avestan tradition itself.⁵¹

A real impact of the Avesta on the development of Zoroastrian theology and exegesis becomes apparent in certain legends and myths that seem to have been produced by names and words in the Avesta that were unknown or no longer understood. This may have been caused by the rediscovery, in the Sasanian period, of texts from the Avesta that were either previously unknown in Western Iran or had been transmitted without Zand. There would be nothing strange in this. If there is some truth in the frequent stories of the assembly of the dispersed Avesta, one option would be that there were priests from regional centres who knew parts of the Avesta that had not been known to other communities, but were somehow

⁴⁹ S. Razmjū, ‘Nevešte-hā-ye dīn-dābreh dar āfrīngāh-e Kūroš-e bozorg’, in: K. Mazdapur (ed.), *Sorūš-e pī-e moghān. Yādāme-ye Jamšīd Sorūšfāyān*, Tehran 2002, 178–188.

⁵⁰ The most important text, a passage from the courtly story *King Husrav and his boy* is discussed by S. Shaked, ‘The Yasna Ritual in Pahlavi Literature’, in: M. Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context* (Numen Book Series 102), Leiden 2004, 333–344.

⁵¹ See A. de Jong, ‘The Contribution of the Magi’, in: V. Sarkhosh Curtis & S. Stewart (eds.), *Birth of the Persian Empire* (The Idea of Iran I), London 2005, 85–99.

felt to be authoritative.⁵² It is especially *Yast* 13, the hymn to the Fravašis or guardian spirits characterised by long lists of names that are otherwise unknown, that seems to have produced a large number of stories, in which some of the names found in that text were provided with legends. Zoroastrian views on mythical geography, as found in the *Bundahišn*, for instance, include names of mythical creatures taken from various, possibly unrelated, Avestan passages that are all thrown together in the mythical lake Fräxkard.⁵³

These developments must have originated in learned priestly circles. The teaching of *Zand*, and in the Islamic period the teaching of the Pahlavi script, came to be forbidden to lay Zoroastrians after the traumatising experience of the Mazdakite movement, a Zoroastrian reform movement that relied on the *Zand* to establish its revolutionary views.⁵⁴ To what extent lay Zoroastrians were actively involved in studying the *Zand* before Mazdak (fifth-sixth centuries CE) is not entirely known, but we do know that lay Zoroastrians were entitled to sit in and listen to learned priests explaining the revelation, in establishments known as *hērbedestān*.⁵⁵ This innovation, of restricting access to the *Zand*, was probably enforced at roughly the same time as the invention of the Avestan script and the codification of the Avesta, and perhaps the “freezing” of the *Zand* traditions.

We do not know how to date the many authorities quoted in later Zoroastrian literature as representing schools of thought, but perhaps we can try to give them some sort of a history, if we study the ways in which they quoted from the revelation. There are basically three ways of quoting: the first, most often attested one, is as vague as can be: “it is said (somewhere) in the revelation”. The second is slightly more precise and found, for example, in the *Šāyest nē-šāyest*: it refers to the *Nask*, one of the twenty-one books of the Sasanian Avesta (“it is said in the *Dāmdād Nask*”), also probably a sixth-century concept. The third is very precise, referring almost to chapter and verse (“in the fifth fragard of the *Zand* of the *Vendīdād*” etc.). It is reasonable to see these ways of referring to scripture as reflecting a chronological order and to trace in them the transformation from a purely oral to a wholly written tradition. Further research will hopefully allow us to see if there are any relations between the increasing use made of individual Avestan words and names, and therefore the increasing intention of comprehending every minute detail of the text of the Avesta, and this same transformation in the practice of quoting from “scripture”.

⁵² For the story of the dispersal and recovery of the Avesta (found especially in a much discussed passage from the fourth book of the *Dēnkard*), see Shaked, ‘Scripture and Exegesis’.

⁵³ These include the Tree-opposing-harm known from Yt. 12.17 (and other places; it is one of a group of Seven Immortals, most of whom can be traced back to Yt. 13, the *vāsi pancšadvārā*, a mysterious fish known from Y. 42.4, the *Kara* fish known from Yt. 14.29 (and Vd. 19.42), the bird *Saēna* known from Yt. 12 and Yt. 14, the three-legged donkey referred to in Y. 42.4, as well as an evil frog that cannot be traced in the extant Avesta.

⁵⁴ S. Shaked, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London 1994, 124–131.

⁵⁵ F.M. Kotval & P.G. Kreyenbroek, *The Hērbedestān and Nērangestān I. Hērbedestān* (Studia Iranica Cahier 10), Paris 1992, 15–20.

Medieval Europe and the ancient and medieval Middle East were characterised by the presence of a large variety of religious traditions that made use of liturgical languages that were not generally spoken. This is true of Hebrew for Jews, Latin for medieval Christians, Arabic for Iranian Muslims and also Avestan for Zoroastrians.⁵⁶ The case of Avestan is slightly different, because it had never been a spoken language in the region. In all communities, there were specialists who knew these ritual languages, alongside large groups of ordinary believers who did not know them. Understanding these texts must have been a matter of trust placed in the educated specialists of the tradition, and here we are completely in the dark for Sasanian Zoroastrianism. What remains of the *Zand* may give us some clues to the development of learning, but the far more relevant subject of teaching and preaching the religion is, and will always remain, *terra incognita*.

⁵⁶ For this subject (with examples chiefly from Hinduism, Islam, and Christianity), see the thoughtful study of W. A. Graham, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge 1987. A highly entertaining study of the impact of medieval Latin on vernacular traditions is G.L. Becaria, *Sicuterat. Il latino di chi non lo sa: Bibbia e liturgia nell'italiano e nei dialetti*, Milano 1999.

Syntax and etymology of Avestan *bā* and *bōi*

Michiel de Vaan

1. The honorand of this volume has always paid due attention to the syntax of Avestan, showing that a more profound knowledge of syntactic details yields a better insight into the prehistory of verbal and nominal morphology (Kellens 1974, 1984), but may also give important clues to the history of the composition and transmission of the Avesta as a literary text (Kellens 1996, 2004, 2006: 274-288). A specific area which suffers from a lack of attention – especially when compared with recent contributions in the field of Vedic Sanskrit – seems to me that of pronouns and particles. While the OAv. evidence was studied by Pirart in Kellens-Pirart 1988-91, volume II, the YAv. evidence has not been studied extensively since Caland's 1891 study of pronominal syntax. The present contribution will try to extend our knowledge in this field.

We find in Young Avestan three different particles with initial *b-*: *bā* (also attested once in Old Avestan), *bāda* and *bōi*. They are often mentioned in one breath because they share their initial consonant, their apparent function of modifying or commenting on the pragmatics of an utterance, and their predominant placement after the first word in the sentence, which Wackernagel (1892) has recognized to be the preferred position for unstressed particles and pronouns in PIE. In fact, *bā* and *bōi* are always found in the second position of a clause, whereas *bāda* can also occur at other positions. In this paper I will focus on *bā* and *bōi*; the analysis of *bāda* will follow on a different occasion.

In his dictionary, Bartholomae (1904: 912, 953, 962) provides the following translation and interpretation of the two particles in question:

bā: "Particle of affirmation and accentuation, after the first word (or stress) of the sentence." Bartholomae distinguishes four positions: after a verb, a noun, a pronoun, and after adverbs and others.

bōi: "Particle of affirmation", occurring after the first word in the clause: after a noun in V 13.22 and Ny 3.11, after a pronoun in Yt 5.89.

Firstly, it should be investigated whether the formal difference between *bā* and *bōi* is correlated with a tangible difference in meaning. Secondly, the notions of affirmation and accentuation invoked by Bartholomae are rather vague, and invite a closer investigation in terms of information structure. It may be useful to give a short definition of the main terminology which I will be using (cf. Brown-Yule 1983: 137, 153-189, 192f., Klein 1985 I: 16ff.). On the level of information status, I define as *topic* the main character, object or idea of a text (this is also often called *theme*), as *comment* further information provided about the topic (also called *rheme*), and as *focus* the prominent part of a sentence. Obviously, in a corpus transmitted only in writing and without any information on sentence intonation, it will often be difficult to clearly

distinguish between these entities. To indicate the relations between different parts of speech I distinguish between *introductory* reference (which introduces a referent), *anaphoric* reference (which looks back in the text for its interpretation), and *cataphoric* reference (which looks forward in the text for its interpretation).

2. All instances of *bā* and *bōiŋ* are found in direct speech. Since large parts of the YAv. corpus consist of dialogues and invocations, this is not very surprising, but we can be more specific: in the overwhelming majority of cases, *bā* and *bōiŋ* occur in the answer to a previous question.

2.1 YAv. *bā* mainly occurs in introductory nominal and adverbial sentences (often called *cleft* sentences) of the type 'It is he (...), who' or 'It is so (...), as' which start an answer. The particle *bā* provides a signal which says that a specification of the answer will follow immediately afterward. Thus, it is used for cataphoric reference to a following comment. The focus status of the initial pronoun or adverb is due to its clause-initial position, not to *bā*; thus, I find no affirmative or emphatic function of *bā*.

The clearest examples occur in the questioning dialogues (*frašna*) between Ahura Mazda and Zarathustra on the principles and definitions of the religion. This text genre makes up several parts of the Videvdad, and is also found in some of the fragmentarily transmitted YAv. texts. In V 9.51-52, the question *ciš* is answered by means of *hō bā* ... *yō*:

ciš hōu ās ahura mazda yō mē asadaiiaŋ fradaθem apa.baraŋ varedaθem apa.baraŋ yaskēm upa.baraŋ mahrkēm upa.baraŋ

āaŋ mraoŋ ahurō mazdā: hō bā aēšō ās ašūm zaraθuštra ašemaoyō anašauua yō aētaimi aŋ'huō yōt astuaitiŋ paiti.hiŋcaili ā dim nōiŋ apinuaitiŋe daēnaitiŋ māzdayasneōiŋ yaozdāθōiŋiŋ haca

'Who is he, o Ahura Mazda, who takes away my visible prosperity and increase, who brings sickness and death?

Ahura Mazda said: he is the one, o righteous Zarathustra, the unrighteous heretic who in this material world makes a libation, although he is not familiar with the Mazdayasnean religion as regards the office of purificator.'

In V 5.15 and 5.16, Zarathustra asks Ahura Mazda seven questions about his dealings with the water in connection with dead bodies. In V 5.17 and 5.18, Ahura Mazda gives seven affirmative answers, which are preceded by an introductory clause containing *bā*:

āaŋ mraoŋ ahurō mazdā: aēuuaθa bā zaraθuštra yaθa tūm ēgəzuō vāšajhe

'Ahura Mazda said: it is entirely so, Zarathustra, as you correctly say.'

In V 3.1, the question *kuua* 'where?' is answered by Ahura Mazda with *yōt bā paiti nā ašauua fraiiaŋ* 'when a righteous man goes forward':

dātara gaēθanaŋ astuaitinaŋ ašūm: kuua paōirīm aŋhā zəmo šāištəm?

āaŋ mraoŋ ahurō mazdā: yōt bā paiti nā ašauua fraiiaŋ spitama zaraθuštra ... vaca fraimrū

'O creator of the material world, righteous one! Where on this earth is it most agreeable, first of all?

Ahura Mazda said: when a righteous man goes forward, o Spitama Zarathustra, ..., saying aloud the words.'

In V 3.2 through V 3.35, we find thirteen other instances of an answer starting in *yōt bā paiti*; if the answer has a different word than *paiti* after *yōt*, or if the answer does not begin with *yōt*, no *bā* is inserted. Now *paiti* only makes semantic sense in V 3.1, where we can read a compound verb in tmesis *paiti ... fraiiaŋ*. In the other clauses, *paiti* must have been copied from V 3.1; it can be omitted without changing the meaning of the text. Since *yōt* 'when' can also be followed directly by a genitive (in V 3.7, 3.15), it may be the case that *bā* originally stood only in V 3.1, and was transposed to the other answers at a later stage of the text transmission. This would imply that only the first answer to the question originally contained *bā*.

In V 5.22, Zarathustra asks Ahura Mazda how much the Zarathustrian creed is better than others. The answer is introduced by *maqaiiēn* 'just like, as if' which introduces a comparison, followed by *bā*:

āaŋ mraoŋ ahurō mazdā: maqaiiēn bā spitama zaraθuštra aētem dātem yim vidōitiŋm zaraθuštriŋ upairi antiāiŋ sraudašiš masanaca vanhanaca srailanaca yaθa zraitiŋ vourukašəm upairi antiāiŋ āpō

'Ahura Mazda said: this daeva-hostile Zarathustrian Law, o Spitama Zarathustra, is similar in surpassing the other creeds in greatness and goodness and beauty as (is) the lake Vourukasha in surpassing the other waters.'

The same *maqaiiēn bā spitama zaraθuštra* introduces the comparisons in V 5.24 (2x) and 5.25, and is also found in V 7.55 and V 9.46, 9.48, where Ahura Mazda is equally responding to Zarathustra. On the whole, the form *maqaiiēn* is only found in the two YAv. constructions *maqaiiēn ahe yaθa* and *maqaiiēn bā* (without *yaθa*). I adopt the analysis proposed by Humbach (1969: 71-73) that *maqaiiēn* represents an adverbial acc.sg.n. of a pres.part.act. **mānaŋant-* 'resembling'. Hoffmann (1975 I: 264f) has accepted this solution and stipulated that **mānaŋa-* can be interpreted as a causative stem 'denken lassen an' to *man-* 'to think'. It is true that *maqaiiēn* would also allow for an analysis as a 3pl.inj.act. or a 3pl.opt.act., compare V *upa.maqaiiēn* 'they should wait'. Yet the presence of the genitival object *ahe* in *maqaiiēn ahe yaθa* suggests a nominal form which can take an object in the genitive. Another argument against taking *maqaiiēn* as an optative is the fact that the presence of an optative in an answer otherwise excludes the use of *bā*, as we will see in section 2.2.

I refrain from discussing the other passages with a structure similar to the preceding examples, in which Ahura Mazda is answering and uses *bā* in the first sentence. A survey of the core elements of these dialogues must suffice:

V 7.79 *hō bā anhaq ašāum zaraθuštra yō ...*

'It will be he, o righteous Zarathustra, who ...'

V 17.2 *hāu bā ašāum zaraθuštra yō ...*

'It is he, o righteous Zarathustra, who ...'

V 18.62 *jahi bā ašāum zaraθuštra yō ...*

'The whore, o righteous Zarathustra, who ...'

H 1.7 *hāu bā ašāum zaraθuštra yaq̄m bā nā fraj'harata hauruuatibiia aməratəibiia*

ašəm staoiti

'It is that (prayer), o righteous Zarathustra, which a man when eating prays as Aša to health and immortality.' The second *bā* is unique in this syntactic position and probably persevered from the first clause.

H 2.20 *anuaða bā ašāum zaraθuštra asme kaməradāi haṇḍuuaraiti*

'There, o righteous Zarathustra, it runs up and down close to his head.'

Yt 12.2 *aəəm bā iē taq̄ framrauāni əəəzuō ašāum spitama maθrō spaniō yō*

aš.x'arəndā

'I will tell it to you as it is, o righteous Spitama: the holy word, which has big splendour.'

P 26 *kaq̄ iē asti ahunahe vairiēhe haiθim?*

manō bā vohu zaraθuštra aəəoiəmməm

'What is the essence of thy Ahuna Vairya? (A) good mind, o Spitama Zarathustra, infallible.' (Jamaspa-Humbach 1971 I: 42f.)

A slight deviation in word order is found four times between V 18.34 and 18.54, in the *frašna* between Sraosha and the Druj. In these passages, the answer which the Druj gives is preceded by a vocative, whereas the vocative follows *bā* in the passages we have seen so far:

āač hē hā patii.danuata yā daēuui druxš:

sraoša ašila huraoda hō bā mē aētaēšq̄m aršnq̄m paoliriō (V 18.34)

'She answered him, the daevis Druj:

o believing, well-built Sraosha, he is for me the first of those men.'

In Yt 15.43, a litany starts which lists many names of Vayu in the first person singular with *nama ahmi* 'my name is'. Although Yt 15.43 is not preceded by a question, the text addresses the Zarathustra in the vocative, as if answering the prophet's question 'What is your name, o Vayu?'. The word *bā* only occurs in the first two lines of Yt 15.43, never to reappear in all the remaining 50 occurrences of *nama ahmi* until Yt 15.52. Hence, it may be argued that *bā* here has the same cataphoric function as elsewhere:

vaituš bā nāma ahmi ašāum

zaraθuštra: auuač vaituš bā nāma

ahmi yač uua dāma vaiēmi

'Vayu is my name, o righteous Zarathustra:

Vayu is my name for that reason, that I blow (through) both creations.' (For the translation of *vaiēmi* as 'I blow' see Panaino 2002: 73 after Kellens 1984: 89, 138).

2.2 The use of *bā* can be further determined by comparing the more numerous dialogues in which it does not occur. I have studied the passages in which statements and answers are introduced by means of *mraomi* 'I say', *mraoč* '(s)he said', *aəxta* 'said', *aəjana-* 'saying' and *daəuata* 'spoke (as a daeva)'. The particle *bā* turns out to be absent from an answer:

— which starts in *yezi* 'if' (Yt 4.4, V 5.28);

— which contains an optative;

— which contains a negation;

— which contains *zi* 'for, because' (V 13.41);

— which forms the immediate answer to a question with *ka-*, *ci-* 'who, which?', *cuač* 'how much?', *kuua* 'where?', *kuθa* 'whereto?', unless the initial answer is commented on by means of a relative clause in *ya-*.

The last type is the most frequent type of *bā*-less answer. It occurs many times, especially in the Videvdat. Here are a few examples of its usage.

In Yašt 14.1, Zarathustra asks:

kō asti mainiəuuanq̄m yazatanq̄m zaiθimō?

āač mraoč ahurō mazdā: varəθraynō ahuraδāiō spitama zaraθuštra

'Who is the best armed of the spiritual deities? Ahura Mazda said: (It is) ahura-created Varəθrayna, o Spitama Zarathustra.'

Videvdat 3.36:

dātarə gaēθanq̄m astunaitiq̄m ašāum, yač ... kā hē asti ciθa?

āač mraoč ahurō mazdā: pañca sala upāzananaq̄m upāšōi aspəhe aštraiia

'O righteous creator of the material world, when ..., what is the penalty for that? Ahura Mazda said: five hundred lashes he must be given with the horsewhip.'

V 6.44-45:

kuua narq̄m iristanq̄m tanūm barāma ahura mazda kuua nidaθāma?

āač mraoč ahurō mazdā: barazišiaēšnuaca patii gārušnuca

'Where shall we carry the corpse of dead men, o Ahura Mazda, where shall we put it down? Ahura Mazda said: on the highest places.'

V 13.17:

kuna asti spā pasuš. hauruō dāitiō. gātuš?

*āta mraoŋ ahurō mazdā: yō yūjīlasfīm haca goēbābīō parāiti sraēšmō tīiūš
vahrkama*

'Where is the sheepdog in its rightful place? Ahura Mazda said: (with) who(m) goes a *yūjīasti*- away from his household in order to chase thieves or a wolf.'

In semantic terms, these findings may be summarized in the following way. YAv. *bā* is lacking from an answer in two pragmatic contexts:

(1) If the answer is uncertain or negative, as shown by the use of *yezt*, the optative or a negation.

(2) If the answer is given by the very first word(s) of the sentence, such as a name (Yt 14.1), the height of a penalty (V 3.36), the place where something is to be done (V 6.44f), or an explanatory relative clause (V 13.17). Probably, the explicitness of the answer bleeds the cataphoric function of *bā*.

As it turns out, the analysis of the absence of *bā* confirms our preliminary conclusions reached for the passages with *bā*: it signals that the answer is going to be further specified.

The only clear set of exceptions occurs in Videvdad 18. In V 18.36-37, Sraosha asks the Druj: *ciš aijhā asti uzuarəzəm* 'What is the atonement for this?'. The answer follows: *sraoša aīta huraōda aom aijhe asti uzuarəzəm yaŋ* ... 'O believing, well-built Sraosha, this is the atonement for it, (viz.) that ...'. Similarly in V 18.43 and 18.49. Thus, although *aom aijhe asti uzuarəzəm yaŋ* resembles the structure of passages containing *bā*, the particle itself is absent. Note the contrast with *hō bā mē aēlaēšqam aršnam paorīō* in V 18.34ff.

A seeming exception is found in Yasna 9.1f., in the dialogue between Zarathustra and Haoma. In Y 9.1, Zarathustra asks *kō narə ahī* 'Who, o man, are you?'. The answer follows in Y 9.2:

āta mē aēm paitīaoxta haomō ašauua dūraōšō:

azəm ahmī zaraθuštra haomō ašauua dūraōšō

'Then righteous, death-destroying Haoma answered me:

"I am, o Zarathustra, righteous, death-destroying Haoma." (Josephson 1997: 43)

Kellens 2006: 276 has argued on metrical and compositional grounds that Y 9.1-2 originally contained a direct address by Haoma to Zarathustra, which was reworked during a later text redaction into a dialogue of the *frašna* type in order to append it smoothly to the remainder of Yasna 9. If Haoma's speech in Y 9.2 was not originally an answer to a question, this could explain the absence of *bā*.

2.3 If a speech act is not an answer to an earlier question, it does not normally contain *bā*. A few exceptions occur in which *bā* features outside the answer to a question. Since it still refers cataphorically to a comment on an already mentioned topic, there is a close resemblance to the cataphoric function of *bā* observed in section 2.1.

In Yašt 5.77, *bā* refers forward to the clause in *yaŋ* which comments on the topic 'words':

taṃ yazata vīstauruš yō naotairīqñō upa āpēm yaṃ vītaŋ¹ haifīm

ərəšuxōdāt paiti vacapṇaŋ uli vacəbiš ajanō:

tā bā aša tā aršuxōda araduū sūre anāhite yaŋ mē² auuā dāēuaitasnanqñ nijatəm

'To her sacrificed Vistauru, the Naotaryan, at the water Vitahvati, thus speaking in words the well-spoken word:

this is according to truth, these are truthful words, o beneficial strong Anahita, that I slew so many daeva-worshippers' (For the translation of *araduū* as 'beneficial', see Oettinger 1983: 349f.)

In Yašt 17.5, the topic is *nəmō* 'honour'. Again, *bā* points ahead to a comment introduced by *yaŋ*:

haomaheca nəmō mqrəheca ašaonašca zaraθuštrahe:

aŋcī bā nəmō haomāi yaŋ vīspe anīe maōdāhō aēšma hacīte xruīdruuō

āta hō yō haomahe maōd aša hacaitē x'āepaiṇe

'Praise to Haoma and to the Word and to righteous Zarathustra: praise to Haoma, for all other intoxications are accompanied by Aeshma who has a bloody club, but Haoma's intoxication is accompanied by Order itself.'

In Yašt 17.7 and 17.14, the topic is *narō* 'men', while *yim* introduces the comment to which *bā* refers:

tē narō xšaθra xšaīentē (...) yōi hacahī ašīš vaṇuhi:

ušta bā yim hacahī

'Those men rule the reigns (...), whom you accompany, o Good Ashi; Hail indeed whom you accompany'

In Yašt 3.2, *bā* appears to be referring to the comment on *vacō* 'word' which is introduced by *yaθa*:

āta aoxta zaraθuštrō: mriūōi bā vacō arš.vacō ahura mazda yaθa tē aṇhan yaŋ ...

'Zarathustra said: just speak the well-said word, o Ahura Mazda, as they were when ...'.

However, there is no clear syntactic connection between Yt 3.1 and Yt 3.2, and Wolff (1910: 161) notes about this passage that “Die §§ 1 und 2 sind unvollständig und konfus.” Hence, it is of limited value to us.

2.4 The connection between *bā* and direct speech is also confirmed by the only Old Avestan instance of *bā*, in the Yasna Haptan̄gahiti:

Y 35.5 *huxšaθrōtmāi bā aṭ xšaθram ahmaṭ hītaṭ aiθi dadamahicā cīsmahicā huuqmahicā hītaṭ mazdāi ahurāi aṣāicā vahīšāi*

‘Dem, der wahrlich die beste Herrschaft hat, bestimmen, übertragen und verschaffen wir die Herrschaft, soweit es an uns liegt: dem Weisen Herrn und der besten Wahrheit.’ (Narten 1986: 108).

As argued by Narten (1986: 94³¹, 95), the use of *aṭ* in the second position of the clause places the first word *huxšaθrōtmāi* in focus. The function of *bā* can again be interpreted as pointing ahead to the comment *hītaṭ mazdāi ahurāi aṣāicā vahīšāi* which follows further down.

3. We may now turn to the analysis of *bōiṭ*, attested only three times. In two passages, it appears in a dialogue, again in clause-second position. The main surface difference with *bā* is that *bōiṭ* does not occur in an introductory clause, but is an integral part of the answering sentence.

3.1 In V 13.20–23, a series of questions is put to Ahura Mazda about the degree of sinfulness of letting different kinds of dogs starve: *cuuṭ aētaēšqm šītaoθnaqm āštāraitī* ‘to what extent are such deeds sinful?’. The answers in V 13.20 and 21 take the form *yadā ... paiti tarō,piθōm daiθiāṭ* ‘As if he would refuse food to ...’. The answer in V 13.22 involves the particle *bōiṭ*:

ātaṭ mraoṭ ahurō mazdā:
*narəm bōiṭ idā aṣauuanəm *jasəntəm*
ahmīta nmāne maṭ auuabīō daxšāiābīō
yadā āθrauua paiti tarō,piθōm daiθiāṭ

‘Ahura Mazda said: [as if] he would refuse food to a righteous man here who comes to his house with these characteristics like a priest.’

This usage resembles the use of *bā* in that the initial answer *narəm* is further commented on as *aṣauuanəm* and *jasəntəm ahmīta nmāne*. A clear difference with the rules as established for *bā* is that in V 13.22, the verb *daiθiāṭ* is in the optative. It may be significant that V 13.20–22 show an ascending degree of seriousness of the offence: in V 13.20, the measure of comparison is a ‘master of a smaller house’, in V 13.21 the ‘master of a medium-sized house’, whereas in V 13.22, the measure is a priest. It is conceivable that *bōiṭ* lends a climactic connotation to this third *narəm*.

In Yt 5.89, *bōiṭ* occurs in the second part of an address to Zarathustra by the goddess Anāhita:

ərazuuō aṣāum spītama θβqm dāθaṭ ahurō mazdā
ratuṣ astuuaīθiō gaēθaiiā maṇ dāθaṭ ahurō mazdā
nipātāra vipaiiā aṣaonō stōiš:
mana raila x’aranəhaca pasuuasca staorāca
upaīri zaṇ vīcarəṇta maṣiīāca bīzəngra:
azəm bōiṭ tūm tā nipatiemī vīspa voṭā mazdādāta aṣaciōra
maṇaiien ahe yaθa paṣīm pasu.vastrəm
‘Truely, o righteous Spitama, Ahura Mazda created you.
(You are) the Ratu of the material world. Ahura Mazda made me.
(We are) the guardians of the whole righteous creation.

On account of my wealth and splendour, small cattle and large cattle and the two-legged men go over the earth.

I, o strong one, protect all the good created by Ahura Mazda and sprung from Order, just like the cattle-fleece (protects) the cattle.”

The translation is adopted from Oettinger (1983: 95, 316–322), with the exception of *tum*. Oettinger (p. 320) mentions but does not follow a proposal by Karl Hoffmann that *tum* represents a vocative **tuuam* ‘strong one!’ to a stem *tuuan-* ‘able’ attested in V 3.33. In view of the presence of a vocative in most clauses containing the particle *bā*, it would indeed be attractive to assume a voc.sg. next to *bōiṭ* in Yt 5.89. Of course, Oettinger’s alternative solution of an adverb **tuuam* ‘strongly’ cannot be excluded. In terms of function, *bōiṭ* could be interpreted cataphorically, referring to the comment *nipatiemī* on the topic ‘I’ which occurs as *maṇ* and *mana* in the preceding lines. Since ‘I’ is being talked about before, one might also attribute a climactic function to *bōiṭ* as we have hypothesized for V 13.22.

In Ny 3.11, a priest or worshipper is addressing the gods:

yazata pouru.x’aranəh ‘*ha yazata pouru.baēšaza*
cīθra vō buitāraš masānā cīθra vō zaunənō.suuō:
cīθram bōiṭ yūzənciṭ x’aranō yazəmmāi āpō dāiāta

‘O you deities, who have much splendour! O you deities, who have much medicine! May your greatnesses become apparent, (the greatnesses) of you who thrive by libations:

may you bestow apparent splendour, o waters, on the one who sacrifices [to you].’
(translation after Kellens 1974: 102f.)

If *bōiṭ* is again cataphoric, it must be linking *cīθram* to its head noun *x’aranō*, not to a whole sentence. The plural pronoun ‘you’ (enclitic *vō* in the second line) could be interpreted as the topic on which the final line comments. The climactic position of *cīθram* after the preceding mentionings of *cīθra* is obvious.

3.2 We may conclude that *bōit* and *bā* have a very similar meaning and distribution. The main difference – as far as one can judge on the basis of only three examples – concerns the type of clauses in which they are found. While *bā* mainly occurs in introductory nominal and adverbial sentences of the type ‘it is he, who’ and ‘it is so, as’, *bōit* is only attested after the object or subject of a full sentence; this sentence itself is the locus of a comment on the topic. Furthermore, there seems to be a climactic connotation to *bōit*, or it prefers to be employed in climactic sentences; it is therefore tempting to translate it as ‘even’. Since the sense of a climax is absent from *bā*, it must lie in the addition *-it*.

YAv. *bōit* can therefore be explained as a compound particle consisting of *bā* plus PIE **id* ‘this’ [n.]. Whereas *bā* may reflect Indo-Iranian **b^ha*, **b^hā* or **b^haH*, *bōit* may represent **b^ha-id* or **b^haH-id*; compare Av. *nōit* ‘not’ < Indo-Iranian **na* + **id*, Vedic *nēd* < **na id*. Vedic *id* adds emphasis to a preceding word, and it can strengthen an antithesis with earlier utterances. Hence, it is frequently translated as ‘even’, ‘indeed’ or ‘only’. Similarly, OAv. *it* is attested with this function in combination with *-ca*: Y 39.3 *āi iθā yazamaidē vanhūscā it vanhūscā it* ‘So verehren wir nun gerade die guten (Männer) und gerade die guten (Frauen)’ (Hoffmann 1975 II: 617, Narten 1986: 260). Merged into one word we find this combination in YAv. *cōit* in Y 12.5 and 12.6: *aθā aθā cōit* ‘so und gerade so’ (Hoffmann 1975 II: 616). Thus, the meaning of *bōit* can be explained as a direct reflex of the cataphoric meaning of **b^ha(H)* combined with the emphasizing function of **id*.

4. Etymologically, *bā* and *bōit* have mostly been derived from the PIE demonstrative particle or pronoun **b^ho/e*, as reflected in Old Church Slavonic *bo* ‘for’, Lithuanian *bā* ‘really’, *bē* ‘if, whether’, *beiti* ‘at least’, Gothic *-ba* ‘even’ < **b^ho*, cf. Bartholomae 1904: 912, Pokorny 1959: 113, Bader 1973: 53. The syntactic analysis of the Avestan data supports this hypothesis.

In Hittite, we find the sentence particle *-pat* < PIE **-b^hod* (Kloekhorst 2008: 652), which is defined by the Chicago Hittite Dictionary as an “enclitic particle of specification, limitation and identity”. The various English translations of *-pat* depend on the context: ‘the same’, ‘even’, ‘only’, etc. Its specifying and identifying function can be compared with the cataphoric value of YAv. *bā*. In addition, the Hittite and Cuneiform Luwian pronoun *apā* ‘that (near you)’ and Lycian *ebe* ‘this’ reflect Proto-Anatolian **Hobō-*, which was built from PIE demonstrative **h₁o-* + **b^ho-* (Kloekhorst 2008: 191). A similar formation is found in Germanic, viz. Gothic *ibai* ‘or?’, OHG *ibu*, OS Oic. *ef* ‘or, whether’ from **h₁e-b^ho-* (Lühr 1976: 91f.). Hence, both Germanic and Anatolian show **b^ho-* as a suffix to a deictic pronoun. If this construction was inherited from PIE, the Avestan combinations *hō bā* and *hāu bā*, with the Ilr. pronoun **sa-* in front of the particle, might reflect the same syntactic feature inherited from PIE. If this is correct, it would help us understand why *bā* is preferably used in cleft sentences after pronouns. Its preference for answers to questions can then be explained as a secondary development, caused by the fact that cleft sentences in general occur more frequently in dialogue situations.

The exact preform of the Avestan particle remains unclear: *bā* could be the outcome of an instrumental **b^heh₁* or **b^hoh₁*, a neuter plural **b^heh₂* or **b^hoh₂*, or endless **b^he* or **b^ho*.

5. Another possible cognate of *bā* is the rare Greek particle *φή* ‘like, as’, attested in the *Iliad* (2x; in 2.144 only as a *varia lectio* next to *ὥς*), the Homeric *Hymn to Hermes*, in Hesiod (in a fragmentary line of the *Catalogue of Women*), Callimachus and Antimachus. Its usage may be illustrated by the three clearest text examples:

Il. 14.499-500:

ὃ δὲ φή κώδειαν ἀνασχὼν
πέπραδὲ τε Τρῶεσσι καὶ εὐχόμενος ἔπος ηὔδα
‘He, lifting it high like a poppy,
showed it to the Trojans and spoke braggingly’

HymHerm. 240-241:

ἐν δ’ ὀλίγῳ συνέλασσε κάρη χεῖράς τε πόδας τε
φή βα νεόλλοντος προκαλέμενος ἦθομον ὕπνον (Merkelbach-West 1967: 99ff.)
‘Swiftly he drew up his head and hands and feet,
lying like a newly-washed baby inviting sweet sleep’

Call., *Hecale* 74, 15-17:

εὖτε κόραζ ...
κυάνεον φη πίοσαν ἐπὶ πετρὸν οὐλὸν ἔξει (Hollis 1990: 98, 250f.)
‘when the raven ... will put on a sad plumage, black as pitch’

Thus, *φή* directly precedes the comparandum (once with intervening *ὡς*), but does not influence its case form. The use for introducing a comparison can easily be explained on the basis of the specifying or identifying usage seen in Hittite *-pat*, and also matches the cataphoric function of Avestan *bā*. I therefore agree with the major etymological dictionaries of Greek (Boisacq, Frisk, Chantraine), which derive *φή* from PIE **b^he/o*, as a nom.acc.pl.n. **b^heh₂* (Frisk) or an ins.sg. **b^heh₁* (Chantraine). In view of *ὃ* ‘indeed’ (beside *ὅς*), an ins.sg. **b^heh₁* or a variant with lengthened vowel **b^he* seem most likely.

Alternatively, *φή* has been explained as a reflex of a PIE imperative **b^heh₂* ‘say!’ belonging to the athematic present *φῆμι* ‘to say’. The development of imperative ‘say’ into a pragmatic marker meaning ‘take, for instance’ finds a parallel in Dutch *zeg (maar)* ‘for example, more or less’ and English *say (if there are, say, three people on each corner ...)*. While this etymology is possible on paper, I find no syntactic trace of an original imperative in the usage of *φή*. Ruijgh (1982: 205) mentions as an argument in favour of an original imperative the oxytonesis of *φή*, which could be interpreted as a retention of the original accentuation which escaped the analogical change to *φῆ* observed in the verb. But, obviously, the acute accentuation is not an argument against a different etymology.

In theory, YAv. *bā* could also represent PIE **b^heh₂* 'say!' Yet in Indo-Iranian, the root present **b^heh₂-* is only attested in the meaning 'to shine', which renders an explanation of *bā* as 'say!' difficult: one would have to assume that the novel meaning 'to say' was retained only in a petrified form in the particle, while the earlier meaning 'to shine' prevailed in the verb. This would be the opposite of the expected development. Pirart in Kellens-Pirart 1988-91 II: 170 suggests that *bā* might continue a PIE neuter root noun **b^heh₂* 'which shines' used adverbially. This is formally possible, and it would remove the need to pass by a meaning 'to say'. But a neuter root noun to a root in **-H* would be unique. There is also a semantic drawback to this explanation. A derivative of a word meaning 'appear(ance)' is often used to tone down the absoluteness of a communication: *He, apparently/it seems, is the leader of the gang*. Yet in the usage of YAv. *bā* I find no such connotation, on the contrary: Ahura Mazda gives straight and clear answers. Thus, I stick to the derivation from PIE **b^ho/e*.

References:

- Bader, Françoise. 1973. Lat. *nempe*, *porceo* et les fonctions des particules pronominales. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* 68, 27-75.
- Bartholomae, Christian. 1904. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Trübner.
- Brown, Gillian and George Yule. 1983. *Discourse Analysis*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.
- Caland, Willem. 1891. *Zur Syntax der Pronomina im Avesta*. Amsterdam: Müller. (= *Verhandelingen der Koninklijke Akademie der Wetenschappen, afdeling Letterkunde* vol. 20).
- Hoffmann, Karl. 1975. *Aufsätze zur Indoiranistik*. Two volumes. Ed. J. Narten. Wiesbaden: Reichert.
- Hollis, Adrian. 1990. *Hecale*. Oxford: Clarendon.
- Humbach, Helmut. 1969. Two problems of Avestan morphology. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 27, 69-74.
- Jamaspasa, Kaikhusroo and Helmut Humbach. 1971. *Pursišnihā. A Zoroastrian Catechism*. Two volumes. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Josephson, Judith. 1997. *The Pahlavi translation technique as illustrated by Hōm Yašt*. Uppsala: Universitetsbibliotek.
- Kellens, Jean. 1974. *Les noms-racines de l'Avesta*. Wiesbaden: Reichert.
- Kellens, Jean. 1984. *Le verbe avestique*. Wiesbaden: Reichert.
- Kellens, Jean. 1996. Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna. *Journal Asiatique* 284, 37-108.
- Kellens, Jean. 2004. Les précautions rituelles et la triade du comportement. In: *Zoroastrian Rituals in Context*, p. 283-289. Ed. M. Stausberg. Leiden – Boston: Brill.
- Kellens, Jean. 2006. Sur la métrique de l'Avesta récent. *Journal Asiatique* 294, 257-289.
- Kellens, Jean and Éric Pirart. 1988-1991. *Les textes viell-avestiques*. Three volumes. Wiesbaden: Reichert.
- Klein, Jared. 1985. *Toward a discourse grammar of the Rīgveda*. Two volumes. Heidelberg: Winter.
- Kloekhorst, Alwin. 2008. *Etymological dictionary of the Hittite inherited lexicon*. Leiden: Brill.
- Lühr, Rosemarie. 1976. Die Wörter für 'oder' in den germanischen Sprachen. *MSS* 34, 77-94.
- Merkelbach, Reinhold and Martin West. 1967. *Fragmenta Hesiodica*. Oxford: Clarendon.
- Narten, Johanna. 1986. *Der Yasna Haptanhāiti*. Wiesbaden: Reichert.
- Oettinger, Norbert. 1983. *Untersuchungen zur avestischen Sprache am Beispiel des Ardvīšur-Yašt*. Habilitationsschrift (unpublished).
- Panaio, Antonio. 2002. *The lists of names of Ahura Mazda (Yašt I) and Vayu (Yašt XV)*. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente.
- Pokorny, Julius. 1959. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern: Francke.
- Ruijgh, Cees. 1982. Review of: Pierre Chantraine et alii, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. IV, 2: Ph-Ō (Paris, 1980). *Lingua* 58, 202-210.
- Wackernagel, Jacob. 1892. Über ein Gesetz der indogermanischen Wortstellung. *Indogermanische Forschungen* 1, 333-436.
- Wolff, Fritz. 1910. *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen. Übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch*. Strassburg: Trübner.

Parallelen zu indoiranischen religiösen Konzepten in Texten der Hethiter

Heiner Eichner

0. Schon Hugo Winckler, der erste Ausgräber der hethitischen Hauptstadt Hattusa, hat im Jahr 1907¹ auf das Vorkommen der sonst nur aus dem Indoiranischen bekannten Götternamen Mitrā – Varuṇā, Indra und Nāsātya im Staatsvertrag² zwischen dem hethitischen Großkönig Suppilulima I. und dem von ihm als König von Mitanni eingesetzten einheimischen Königssohn KUR-ti-ū-a(-az)-za³ aufmerksam gemacht. In der Folge hat sich das ganze zwanzigste Jahrhundert hindurch eine ebenso rege wie kontroverse Diskussion über solche indoeuropäische⁴ Sprachreste⁵ im Vorderen Orient⁶ entsponnen, an

¹ Winckler 1907, 51. Die Datierung des Vertrags ist ca. 1340 v. Chr.

² KBo I 1. Rs. 55-56 (^{DINGIR.MES}mi-li-ra-aš-ši-il ^{DINGIR.MES}š-ru-wa-na-aš-ši-ei ^{DINGIR}in-tar ^{DINGIR.MES}na-ša-a(-ti-la-a)-n-na) und im Gegenstück KBo I 3 Rückseite 24 (^{DINGIR.MES}mi-li-ra-aš-ši-il ^{DINGIR.MES}š-ru-na-aš-ši-il ^{DINGIR}in-da-ra ^{DINGIR.MES}na-ša-at-ti-la-an-na), s. Weidner 1923, 32-33 und 54-55. Die von KUR-ti-ū-a-za (zumindest nominell) selbst aufgestellte Version scheint die authentischeren Formen zu bieten, so im Fall von ^{DINGIR}in-da-ra (korrekter a-Stamm, falls bei ^{DINGIR}in-tar nicht auch Zeichen TAR = tara lesbar). Man mag erwägen, ob die „falsche“ Lautung ^{DINGIR.MES}š-ru-na-na-aš-ši-il durch falsche Abtrennung im Dualvandva mitrā-varuṇā > mitrāv-aruṇā zu erklären sei, was besonders leicht anginge, wenn es in Vorderasien auch Dualformen auf *au wie im Indischen, nicht aber im Iranischen, gegeben hätte. Im Gegenstück ^{DINGIR.MES}š-ru-wa-na-aš-ši-ei erscheint das -a- der ersten Silbe des Varuṇa irrtümlich in die zweite Silbe (quasi *Uruana) transponiert. Wie bei Mitrā und Varuṇa ein Dualvandva zugrunde liegen wird, so könnten auch die beiden folgenden Namen ein aufgelöstes Kompositum wiedergeben, mit dem RV VIII 26, 8 Indra-nasatya, o Indra und die beiden Nasatya's zu vergleichen wäre (s. auch Thieme 1960, 303a (= Schriften 398) und 315a (= Schriften 410) zu RV X 125, 1bc und RV VIII 10,2). Das würde vielleicht erklären, warum der hurritische Artikel -nna (Plural) nur bei Nasatya steht. Aber das Kompositum macht an der einzigen Belegstelle (RV VIII 26, 8) den Eindruck einer poetischen Augenblicksbildung.

³ Dieser zweite Name („Thronname“) des Sohnes Kili-Tellup (= sein anderer Name, „Geburtsname“) des Mitannikönigs Tušratta ist hinsichtlich der Lesung seiner keilschriftlichen Notation mehrdeutig. Die Schreibung ist *KUR-ti-ū-a-za KBo I 1, Vorderseite 56 und 58 (im Duplikat *KUR-ti-ū-a-az-za KBo I 2, Vorderseite 36 und 38), der von Suppilulima ausgehenden Version; KBo I 3, Vorderseite 1 und 8 und 31, etc. Alle möglichen drei Lesungen des Zeichens KUR = (a) mat [nach sumer. KUR, 'Bergland' = akkad. matu, 'Land'] (b) šad oder šat [nach sumer. KUR, 'Bergland' = akkad. šadā, 'Berg'] und (c) kur können irgendwie gestützt werden. Für (a) Matiwaza würde die Namensform Ma-š-wa-za auf einem hieroglyphischen Knopfsiegel in der Lesung von Gonet 1986 sprechen; zugunsten von Šattiwaza (derzeit bevorzugt) kann man auf die Onomastik von Nuzi rekurrieren; und für Kuritwaza ist auf den Anklang an den Namen Kurti(š) zu verweisen, den ein Kleinfürst von Tabal des 8. Jahrhunderts v. Chr. trägt (in den hieroglyphenluvischen Inschriften von Bohça, Kululu, Hisarcık; auch von Sargon II. für die Jahre 718 und 713 erwähnt, s. Hawkins 2000, 485).

⁴ Die eingeführten Bezeichnungen wie Mitanni- oder vorderasiatisches Indoiranisch oder Mitanni-Arisch oder auch Mitanni-Ind(oar)isch sind aus der Perspektive der Forscherpsychologie voll verständlich, aber wegen ihres anachronistischen und „anatomischen“ Präjudizes besser zu vermeiden. Es handelt sich um einen sprachlich mit dem Altiranischen und insbesondere mit dem Altindischen zwar nahverwandten, aber geographisch unabhängigen und vielleicht auch durch Sonderformen wie pingarannu und paritannu (Bezeichnungen von Pferdefarben, verwandt mit al. piṅgalā- 'rötlich' und palitā- 'grau', doch mit „iranischem r“ statt des indischen ṛ; etwas anders hierüber Mayrhofer 1966, 22-24) auch linguistisch

der sich viele Forscher beteiligten. Es soll genügen, hier die Namen Paul Thieme⁷, Annelies Kammenhuber⁸ und Manfred Mayrhofer⁹ zu nennen. Aufgrund der Quellenlage ist diese Diskussion auf einzelne Wörter¹⁰ beschränkt geblieben. Es gibt jedoch darüber hinaus auch an Indoiranisches erinnernde religiöse Konzepte, die sich in längeren hethitischen Textpassagen manifestieren. In Rückbesinnung auf gemeinsame Studien mit dem Freund Jean Kellens unter der Ägide Karl Hoffmanns soll dieses Thema hier aufgegriffen werden.

Vorauszuschicken ist, daß der Vergleich von Textstellen, an denen nichttriviale Übereinstimmungen der Formulierung und des Inhalts beobachtbar sind, einer etwas anderen Methodik folgen sollte als der Sprachvergleich auf dem Gebiet der Laut- und

als eigenständig ausgewiesenen dritten Zweig in Vorderasien, der weder zu Indien, noch zum griechischen Bereich sichere Beziehungen aufweist, und von dem weiter unbekannt ist, ob seine Sprachträger am Endonym **árja-* (wie jungavest. *airiia-*, altpers. *ariya-*), **árja-* (wie ved. *árya-*) der Träger iranischer und indischer Sprachen partizipieren.

⁵ Es handelt sich dabei um (a) die vier Götternamen aus dem Vertrag des Supplummalum mit KURtiwaza; (b) um die Erwähnung eines Gottes *DINGIR-ak-ni*, *DINGIR-ak-ni* in hethit. Texten des 13. Jh., vgl. Otten-Mayrhofer 1965; (c) elitische Namen von Königen (der Mitanni) und anderen Personen aus verschiedenen Gebieten; (d) einzelne Appellativa, hauptsächlich aus dem Hurro-Akkadischen von Nuzi, darunter Bezeichnungen von Pferdefarben (*babrunu* wie ved. *babhrī-*, 'rotbraun', *binkarannu* wie ved. *pingalā-*, 'rötlich', *baritannu* wie ved. *palāḍi-*, 'grau') und *miṣṣannu*, 'Belohnung für die Ergreifung eines Flüchtlings' (wie indoiran. **miṣṣa-*, 'Lohn'); (e) hippologische Termini aus dem mittelhethit. Traktat des Kikkuli des 14. Jh. v. Chr., der in einer Niederschrift des 13. Jh. (Neu 1986, 161) überliefert ist (Voltenbezeichnungen und anderes: Es ist darauf hinzuweisen, daß die Wortform *-uartaṇna* als hethitisches Verbalstam **uartaṇ-*, 'Drehung, Wendung' aufgefaßt werden kann, mit *a*-Lokativ *uartaṇna*, *i*-Lokativ *uartaṇni*, mit zugehörigem hethitischem Verb *anda uartaṇi* 'sie drehen [die Schwinde] ein' [nach Starke 1995, 65 mit Fn. 153 aus dem Luvischen geschöpft; Starke beurteilt *uartaṇna* jedoch als Pl. N.-A. n.]; auch die Wortform *waṣanna* ist *a*-Lokativ von hethitischem **wasatar*, die zugehörige Genetivform **waṣannaš* mit hethit. Enklitikum *-a* [pleonastische Variante zu *-a*, 'satzverbindend' und *-ia*, und'] lautet Tafel IV Rückseite 25 *wa-ša-an-na-ša-ia* [Kammenhuber 1961, 138] und ist keinesfalls gleich alind. **vasanasya* [das wäre doch **ṣi-ia*], entgegen Kammenhuber 1961, 364b). Fernzuhalten ist jedoch die kassitische Bezeichnung des Sonnengottes *Šurijaš* (belegt in einem kassitisch-babylonischen Vokabular *šu-ri-ia-āš* = *DINGIR-ša-naš* BM 93005.5 [Balkan 1954, 3] und im Namen des 27. Kassitenkönigs *Sagarakti-Šurijaš*, der zwar dem vedischen Nominativ *śrīra-s* 'Name des Sonnengottes; Sonne' entspricht, aber dennoch eindeutig kassitisch ist ('Šurī des Landes' [mit *iaš* = 'Land'] als Titel des kassit. Sonnengottes *Sah*, nach Friedrich Delitzsch, vgl. Balkan 1954, 122-123 aufzuleit).

⁶ Die versprengten Zeugnisse weisen auf Siedlungsgebiete der Hurriter, ein im 3.-2. Jt. v. Chr. in Nordmesopotamien und im nördlichen Osttigrisland bezeugtes Volk als Ursprungsbereich, vor allem auf das hurritische Großreich *Maitani* (jüngere Namensform *Mitanni*, *Mittanni*), das im 16. bis 14. Jh. v. Chr. in Obermesopotamien bestand (mit Zentrum im Gebiet der Quellflüsse des heutigen Flusses *Ḥabūr* in Nordsyrien).

⁷ Thieme 1960.

⁸ Kammenhuber 1968.

⁹ Mayrhofer 1966 und 1974.

¹⁰ Eine Ausnahme macht die Diskussion zum Gott Agni, s. Otten-Mayrhofer 1965. Dieser in hethit. Texten des 13. Jh. v. Chr. auftretende Gott weist funktionale Berührungen mit dem alind. Agni auf, die sich in äquivalenten sprachlichen Formulierungen an Textstellen manifestieren. Man vergleiche zum Beispiel, „Das Land, das nicht zu Felde zieht, wird Agni verschlingen“ (KUB VIII 28 Vorderseite 15-16) mit Rigveda II 4,7 (Agni frisst die Erde, vgl. noch Rigveda VI 6,4) und hethit. KBo 14 II 21 (Mund des Agni) mit Rigveda I 140, 2 (Mund des Agni, vgl. etwa noch V 12, 1; VIII 60,3).

Formenlehre. Denn aufgrund der Arbitrarität des sprachlichen Zeichens können massive Übereinstimmungen der Sprachen in Laut und Form nicht dem Zufall zugeschrieben werden. Im Fall von Texten spielen jedoch allgemeine Faktoren des menschlichen Denkens und sprachlichen Formulierens herein, auch der spezielle kulturelle Hintergrund einer bestimmten Phase der menschlichen Kulturentwicklung kann Konvergenzen fördern. Eine verbindliche Methodologie zur Auswertung von Textübereinstimmungen scheint noch nicht erarbeitet worden zu sein. Dennoch ist es angezeigt, nichttriviale Übereinstimmungen zu beobachten und der wissenschaftlichen Diskussion zu unterbreiten. Im Lauf der weiteren Forschung können dann Korrekturen, Ergänzungen oder Abstriche vorgenommen werden.

Im folgenden werden zwei Beispiele hethitischer Textausagen mit ähnlichen Textausagen der altindoiranischen Überlieferung verglichen, nämlich

(a) die Vorstellung von der kurzen Übergangsspanne zwischen Nacht und Tag als besonders oder sogar allein geeigneter Zeit für den Vollzug einer bestimmten Ritualhandlung (§ 1),

(b) das Prozedere des Fütterns der Zugtiere eines Götterwagens im Ritual (§ 2).

Die beiden Beispiele sind nach absteigender Wahrscheinlichkeit angeordnet. Im ersten Fall scheint mir die Übertragung indoiranischen Kulturguts auf die Hethiter evident, im zweiten nahe liegend, aber bezweifelbar.

1. In der „Zweiten hippologischen Trainingsanleitung“¹¹ findet sich zu Beginn eine genaue Zeitbestimmung für eine Ritualhandlung. Diese Handlung besteht aus einem Opfer, das von dem betreffenden Fachmann im „Haus der Wagenlenker“^{12a}, dargebracht wird.

KUB XXIX 55 I 1-5 (Niederschrift des 14. Jahrhunderts¹³)

(a) ¹¹ I-NA UD.10.KAM *ma-a-an lu-uk-kat-la*

(b) *nu nu-u-wa* ^{12a} *iš-pa-an-da-an ap-pt-i-zi-ia-iā ha-li-ia-iā* ^{12b} *na-i-i-an-ku ha-ru-wa-na-a-lz-zi*

(c) *nu [-kdn il-wa-mi-ṭi]* ¹⁴ I-NA É *lū-maš-šān da-an-da-an* [I UDU.NITA⁷] ¹⁵ *iš-pa-an-dah-hi*

Es handelt sich hier um ein Satzgefüge mit voranstehendem zweigliedrigem temporalem Untersatz (= Nebensatz) a+b und darauf folgendem Obersatz (= Hauptsatz) c. Zu übersetzen ist:

¹¹ CTH 285.1 = Laroche 1917, 41; Kammenhuber 1961, 148-169, speziell 150; vgl. auch Starke 1985, 370-371.

¹² Rüster-Neu 1989, 162 sub Nr. 151 bringen die interessante Vermutung vor, daß *lūš* = *lūš* *kuš*, (sonst akkad. *kūš*, ein Diener) möglicherweise eine Abkürzung für heth. *lūš* (*meriaš*) 'Mann) des Züglers' ist. Die Interpretation von 'Zügelmann' als 'Wagenlenker, chariotier' und Gleichsetzung mit akkad. *karappu* [sumer. *kir*, 'dab die Nase haltend'; Soden 1965, 451 *kgartappu*, 'Pferde-, Zugtierführer'; Oppenheim 1971, 225-226 *karappu*, 'groom (for leading donkeys and horses and as a title of a court official); a high administrative official] liegt auf der Hand. Schon Sommer 1932, 129 stellt fest: „... lassen ihn mit dem homerischen *ἵπλοχος* vergleichen“. Für eine adäquate Bewertung der Unterbringung von Pferden im „Haus des Wagenlenkers“ s. Starke 1995, 146 Fn. 319.

¹³ Starke 1985, 370.

„Am zehnten Tag, wenn es hell wird, und es die Nacht der dritten Vigil noch nicht ganz aufgekehrt hat, da *soundso*,¹⁴ opfere¹⁵ ich im Haus der Wagenlenker drinnen *Soundso*,¹⁶“

Bei Einsetzen plausibler Ergänzungen in die Lücken ergibt sich daraus für den Hauptsatz etwa:

„da opfere ich im Haus der Wagenlenker drinnen [ein Fettschaf ?]“.

Die dritte Nachtwache ist der letzte¹⁷ Abschnitt¹⁸ der in drei Phasen gegliederten Nacht. Sie grenzt an den Morgen. In der kurzen Zeitspanne, die von der zur Neige gehenden

¹⁴ Man erwartet etwa *nu-[kdn i]-wa-mi* ? cf. Kammenhuber 1961, 150 Fn. 2], wobei das erste *kdn* wie üblich zu *šipandahi* gehört und den Grund für die sonst irreguläre Binnenstellung des zweiten, direkt auf den Lokativ „im Stall drinnen“ bezogenen *kdn* liefert. Das erste *kan* ist ein verlaßtes Postpositiv (als ob es z.B. latein. **conspondeo* hieße) und das zweite eine verlaßte Postposition (vgl. umbr. *ueris-co*, an den Toren). Wie Kammenhuber 1961, 150 Fn. 2 anmerkt, nimmt Otten 1953, 16 hinter *nu* noch ein weiteres Zeichen an. Die auch in der Edition nicht ersichtlichen Zeichenspurten konnte ich dank dem Entgegenkommen des Kollegen Dr. Gerfrid G. W. Müller am Foto überprüfen und (heute) nicht mehr bestätigen.

¹⁵ Kammenhuber 1961, 151 übersetzt „libiere ich“ und dies entspricht sowohl hethitischem Sprachgebrauch als auch der Etymologie (zu griech. *σπένδω*, 'libiere'). Doch kann das Verb auch bei Tieropfern verwendet werden, indem das rituelle Besprengen des Opfertiers infolge von Synekdoche zur Bezeichnung der Gesamthandlung aufreicht. Eine gründliche Studie zu *šip(p)ant-* hat Goetze 1970 vorgelegt. Sieh weiter die folgende Fußnote.

¹⁶ Es ist Platz für vier bis fünf Zeichen, also genügend, um die Quantitätsangabe einer Opfersubstanz zu ergänzen, die ja hier nicht fehlen sollte, zu Beispiel [(I DUG) *KU-KU-UB GĒSTIN*] 'eine Kanne Wein' oder [... *KU-KU-UB GA*] 'eine Kanne Milch' oder [... *KU-KU-UB GA KU₂*] 'eine Kanne süße Milch'. Der Feststellung von Kammenhuber 1961, 150 Fn. 3 „vermutlich fehlt nichts“ kann ich in keiner Weise beipflichten. Hinter *an-da-an* folgt ein Spatium, danach ist Bruch (kein bestimmtes Zeichen ist am Foto mehr auszumachen), und es bleibt noch Platz für ein paar weitere Zeichen (etwa bis zu fünf, höchstens sechs). Im Hinblick auf den weiter noch folgenden Text scheint die Alternative [I DUDU] 'ein Schaf' (mit Erweiterungen wie UDU.NITA, 'Wilder', UDU.SIR, 'Schatfack', UDU.NIGA, 'Fettschaf') attraktiv, da sofort anschließend von Schaffett in einer Weise die Rede ist, daß man es als ein Nebenprodukt des Schafopfers ansehen möchte: *ma-ah-ha-an-ua* [UDU *p(a-a)*], „wie kann das Schaffett heilvorquillt [...]“. Ich halte dies energisch fest, da ja gerade im Hinblick auf das altindische Agnihotra, bei dem Milch ins Feuer gegossen wird, Kammenhubers Übersetzung „ich libiere“ samt Ergänzung einer Flüssigkeitspende weit verlockender wäre.

¹⁷ Beal 1992, 248 stellt den bekannten Sachverhalt in ausführlicher Diskussion dar.

¹⁸ Die in der Forschung diskutierte etymologische Identität von *halī-* 'n. Zeiteinheit' des Tages, mit dem anderen Substantiv *halī-* (genus neutrum) 'Viehherde, Pferd' samt lyk. *xali* (genus commune) 'Temenos' (so mit Neumann und Melchert als Kognat von heth. *halī-*, 'Pferd') scheint mir in Ordnung zu gehen. Auch der Tag wird nach dem Maß *halī-* 'Zeiteinheit' gemessen, umfaßt aber vielleicht nur einen einzigen (Beal 1992, 248), wodurch sich der semantische Übergang erklären würde, der bei hlrv. *halī-*, 'Tag' (Hawkins 2000, 521) und hlrv. *halī-*, 'Tag' (Glossenkeilwort Dativ = *halī-lī-ya*, *āzēa* *elqunēvo*, sieh Melchert 1993, 48, der aber den Zusammenhang wegen des *-lī-* bestreite) zu beobachten ist. Zugrunde liegt eine Bildung, die nach meiner derzeitigen Auffassung der hethischen Lautgesetze am besten als **h₂ēlī-* ntr., Abschnitt, Sektor' zu rekonstruieren ist. Im Lykischen hat man auch das wahrscheinlich zugehörige Verbun *xal-* (sieh die Belege bei Neumann 2007, 111). Eine Vydhiabildung (etwa) **h₂ēlī-o-* oder **h₂ēlī-oj-o-* (ursprünglich aber **h₂ēlī-oj-o-* mit Oxytonese?) dürfte in hethit. *hila-*, 'Hol' (Dativ *hi-lī-lī*, *hi-lī*) vorliegen, wobei die überwiegende Schreibung mit *-o* auf ein Lehnwort aus dem Luvischen (oder: auf Beeinflussung und Verdrängung der Lautung e durch das Luvische i) deutet (vgl. *ē hilani* als Terminus der Architektur, auch in luvischen Gebieten, und hlrv. *PORTALana* = **hilana-*?, sieh Hawkins 2000, 86).

Nacht vor Tagesanbruch verbleibt, ist dieses Opfer im Haus darzubringen. Das Opfer¹⁹ wird von einem kurzen Spruch auf hurritisch und luvisch begleitet oder gefolgt:

- (d) *nu* ^{DINGIR} *pt-rin-i(n-ka)r* ^{DINGIR} *štar* ⁶⁰ *hal-zī-lī-hi*
(e) *nu* *hur-lī-lī* [*i ki-iš-ša-an me-mi-iš-ki-mi*]
(f) *iš-šī-ia-na-a-ša pa-a* [*h- X*]
(g) ^{DINGIR} *pt-rī-in-ka* ^{DINGIR} *štar* [*AR X*] //
(h) *lā-lī-lī-ma-at ki-iš-ša-an X*
(i) *A-NA ANŠE.KUR.RA*^{11A} *an-da aš-šū-lī X* *ar-du-ma-at*

„Und ich rufe (die Göttinnen) Pirinkir und Šauša an und [spreche] auf Hurritisch [folgendermaßen]:

iš-šī-ia-na-a-ša pa-a [*h- X*] (Paraphraстенisch)

„Den Pferden“²⁰ *soundso*²¹, o Pirinkir (und) Šauša!“²²

Auf luvisch²² aber (ist) das fol[gendermaßen]:

„Stellt euch²³ bei den Pferden in Gnade (oder: zum Heil) ein!“²⁴

In einem Beitrag zur Etymologie von hethitischem *haruwanaizš*²⁴, „es hellt auf“ habe ich bereits *en passant* darauf hinweisen können, daß der hier vom Pferdetrainer angegebene Zeitraum genau mit dem für das vedische Morgen-Agnihotra vorgeschriebenen übereinstimmt. Allerdings scheint dieser nur beiläufig gebrachte Hinweis unter den Tisch gefal-

¹⁹ Dies entspricht der Etymologie (zu griech. *σπένδω*, 'libiere'), doch kann das Verb auch bei Tieropfern verwendet werden, indem das rituelle Besprengen des Opfertiers infolge von Synekdoche zur Bezeichnung der Gesamthandlung aufreicht. Im vorliegenden Fall kommt ein (Fett-)Schaf in Betracht, dessen Fett ja anschließend zum Einreiben der Pferde verwendet wird. Sieh weiter oben die Fn. 15.

²⁰ Die Bedeutung hat bereits Rosenkranz erkannt, und Otten 1953b, 25 hat diese Auffassung von hurrit. *iššī-lī-lī* weiterentwickelt. Vgl. im Milannibrief III 66 *iš-šī-na-a-an* (die Pferde ?), sich Wegener 2000, 169 und 223 (mit Ansatz hurrit. *iššī*, 'Pferd?'). In die hethit. Pferdetexte vorliegende Form *iš-šī-ia-na-a-ša* ist wohl als Dativplural zu bestimmen: *iššī* (Lexem, 'Pferd') + *-na* (Artikel im Pluralinominativ) + *-aš* (Pluralität) + *-va* (Dativzeichen, mit Sandhi **ašva > *aša*). Damit ergibt sich eine genaue Entsprechung zum hethitischen Wortlaut von Zeile A-NA ANŠE.KUR.RA^{11A}.

²¹ Etwa „Gutes, Heil“, vgl. Otten 1953b, 28. Man vergleiche auch hurrit. *wahri-* „gut sein, gut, machen“ bei Wegener 2000, 236.

²² Der folgende Text ist freilich in hethitischer Sprache gehalten, wie an den Wortformen *aš-šū-lī-lī* 'zum Heil, in Gnade' (gegenüber *luw. wa-aš-ša-ra-hi-ta-i* oder ähnlich, sieh Melchert 1993, 263) und Plural 2. Medium *ar-du-ma-at* (vgl. zur Endung *luw. da-a-ad-du-wa-ar* oder *az-tu-u-wa-ri* sieh Melchert 1993, 200 bzw. 39) ersichtlich. Das ist wohl so zu erklären, daß dem luvischen Text auch eine hethitische Übersetzung folgte, und der Schreiber infolge eines Augenprinzips gleich vom Hurritischen zum Hethitischen übergegangen ist. Oder die Mehrsprachigkeit war so stark ausgeprägt, daß ein stillschweigendes *code switching* von Luvischen zum Hethitischen selbstverständlich erschien. Der Text dieser Trainingsanleitung enthält noch weitere luvische Passagen, doch handelt es sich dabei um Streckenangaben, sieh Starke 1985, 371.

²³ Oder allenfalls: „steht den Pferden in Gnade / zum Heil bei!“, man vergleiche die Zitate bei Neu 1968, 7.

²⁴ Eichner 1978, 159. Dem dort angegebenen Verweis auf Bodewitz 1973, 30 kann jetzt noch der auf Bodewitz 1976 (*non uid*) hinzugefügt werden.

len zu sein²⁵. Deshalb soll hier betont werden, daß eine solche ins Textuelle ausgreifende Übereinstimmung gerade in den hethitischen Pferdetrainingstexten, die anderweitig etliche an Indisches erinnernde Wörter überliefern, noch am ehesten zu erwarten ist. Wie ich seinerzeit bereits angemerkt habe²⁶, begegnet eine solche Auffassung der Zeit in den hethitischen Texten auch anderweitig²⁷, doch besteht das Spezifikum der Pferdetrainingsanleitung in der Nutzung dieser Zeitspanne für einen rituellen Zweck in bestimmter Weise. Wie in einem vedischen *Gṛhyasūtra*²⁸ der Hausvater das Morgen-Agnihotra bringt der Pferdetrainer ein Opfer im Morgengrauen im Haus der Wagenlenker dar und beginnt damit seinen – privaten, nichtsacerdotalen – Arbeitstag. Zum Opfer sagt er einen kurzen an bestimmte Götter gerichteten Segenspruch auf, den man mit einem vedischen Mantra vergleichen mag.

Die kurze Zeitspanne zwischen Tag und Nacht spielt im Denken der Brahmanen eine wichtige Rolle. Sie bedeutet ein paar Minuten Teilhabe an der Außerzeitlichkeit, wenn es weder Tag noch Nacht ist, und der Mensch der Gewalt von *ahorātrāṇi* 'Tag-und-Nacht-Kreislauf' entzogen ist. Im Jaiminīya Brāhmaṇa beispielsweise werden Tag und Nacht mit den Hunden des Totengottes Yama gleichgesetzt, mit Namen *Śyāma* 'der Schwarze' und *Śabala* (= griech. *Κέβερος*), der *,Gefleckte', welche die Zeit symbolisieren und das Leben rauben. Ihnen entkommt man, wenn man das Agnihotra in dem Moment darbringt, in dem es weder Tag noch Nacht ist.²⁹

Wenn das Morgenopfer der hethitischen Pferdetrainingsanleitung tatsächlich mit den anderen an Indisches erinnernden Materialien – wie *aika* 'eins' – der Pferdertexte zusammenhängen sollte, wie uns plausibel erscheint, so ersehen wir, daß auch außerhalb Indiens Träger einer eng verwandten Sprache auf dieses Phänomen der Spanne zwischen Tag und Nacht aufmerksam geworden sind und es für rituelle Zwecke genutzt haben. Auch die Möglichkeit gemeinsamen Erbes³⁰ kann man ins Auge fassen.

2. Das Füttern der Zugtiere des Götterwagens

Der vielbeschäftigte Sonnengott hat auf seiner Reise durch den Tageshimmel keine Zeit, sich um das Gebet eines einzelnen menschlichen Beters zu kümmern. Da kommt

²⁵ In „Groddecks Liste der Sekundärliteratur zu Textstellen aus Boğazköy“ im Internet z.B. ist Eichner 1978, 159 nicht verzeichnet (URL: <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/grodlis/> Zugriff im Oktober 2008).

²⁶ Eichner 1978, 159.

²⁷ KUB IX 15 II 16–20 (CTH 456.1 = Laroche 1971, 80; Fragment eines Reinigungsrituals oder einer Instruktion (sich Cohen 2002, 134–136 und Taggar–Cohen 2006, 18–20), „Sobald aber die Nacht hell zu werden beginnt, der Morgenstern aufgeht, es (aber) noch nicht hellgeworden ist, soll er schleunig aus der Stadt weggehen. Die Sonne soll ihn nicht in der Stadt antreffen.“ Vgl. auch KUB IV 47 I 11 in CHD-L (Hoffner–Güterbock 1989) 436b (dort auch die Bemerkung, daß die Dämmerung die kultische Zeit für die Ausführung von Reinigungsritualen (und für die Beschäftigung mit den *a-a-pi* Ritualgruben) ist).

²⁸ Das Agnihotra gibt es in einer *śrauta*- und einer *gṛhya*-Variante.

²⁹ Bodevitz 1973, 29–31.

³⁰ Gemeint ist Erbe aus einer Zeit, in der Vorfahren der späteren Sprachträger des Altindischen und Vorfahren der Sprachträger des mit diesem engverwandten Idioms im Vorderen Orient (wie oben Fn. 6) auf indoeuropäischer Grundlage eine gemeinsame Sprache und Kultur weiterentwickelten. Statt gemeinsamen Erbes kommt auch gleichgerichtete Entfaltung in paralleler Entwicklung in Betracht.

dem Menschen die Vorstellung zu Hilfe, daß die Zugtiere des Götterwagens zu fressen brauchen. Während sie fressen, steht der Sonnenwagen still und der Gott muß untätig warten. Diesen Augenblick kann der Beter nutzen, um dem Gott sein Anliegen vorzutragen.

Dieses Motiv der Fütterung der Zugtiere durch den Beter begegnet in einem hethitischen Gebet, das aus fremden Quellen übersetzt und kompiliert ist, und das auch bei den Hethitern selbst mehreren Redaktionen unterzogen worden ist. Oliver Gurney³¹ und Hans Gustav Güterbock³² haben seine Textgeschichte eindringlich untersucht.

KUB 31, 127 I 52–61 (Gebet § 6)³³

*nu mi-e-iš-ku-i-uš*³⁴ UTU-us tu-u-ri-la-an har-ši
nu-uš-ma-aš ka-a-ša DUMU.NAM.LU₁₀.LU-as hal-ki-in šu-u-ha-aš
nu mi-e-wa-aš-ti-iš ka-ri-ip-pa-an-du
nu ku-it-ma-an mi-e-ia-wa-aš-ti-eš hal-ki-in ka-ri-ip-pa-an-zi-ga³⁵ UTU-aš hu-e-eš
*nu-ut-ta ka-a-ša*³⁶ NAM.<LU>₁₀.LU IR-ka ut-tar me-ma-i
nu ud-da-a-ar-ti-it iš-ta-ma-aš-zi
³⁴UTU-i šar-ku LUGAL-u-e
 IV hal-hal-tu-ma-ri uk-tu-ri iš-tar-na ar-ha i-ia-at-ta-ri
 ZAG-az-te-it na-ah-ša-ra-at-te-eš hu-i-ia-an-te-eš
 GÜB-la-az-te-it it-e-<rt>-te-ma-aš hu-i-ia-an-te-eš

1 Und den Vieren, die du, Sonnengott, angeschirrt hast, sieh da, ihnen hat das Menschenkind Getreide hingeschüttet, so mögen deine Vier fressen!

2 Und während deine Vier das Getreide fressen – du aber, Sonnengott, lebe hoch! –, da wird, fürwahr, dir das Menschenkind, dein Knecht, sein Wort sagen, und es wird auf deine Worte hören!

3 O Sonnengott, o mächtiger (erhabener) König!

Die vier Ecken (Weltgegenden) durchschreitest du ewiglich,

4 zu deiner Rechten laufen die Fürchte, zu deiner Linken laufen die Ängste³⁴.

Zum Vergleich bieten sich Stellen aus dem Rigveda an:

RV. III 35,3

ūpa nayasva vṛṣaṇa tapuṣṣā
tēm ava tvāṁ vṛṣabha svadhāvaḥ
grāsetām āśvā vī mucēdā śōṇa

Lenke die beiden Hengste herbei, die glutgeschützt, und Sorge für die, die eigenmächtiger Bulle!

Die beiden Rosse sollen fressen, spanne hier die rötlichen aus,

divē-dive sadfštr addhi dhānāḥ ||

iß du Tag für Tag die gleichen Gerstenkörner!

³¹ Gurney 1940.

³² Güterbock 1958, vgl. auch Güterbock 1997, 101.

³³ CTH 372 = Laroche 1971, 65; Güterbock 1958, 241. Aktuelle Übersetzungen bei Lebrun 1980 (non vidit), Singer 2002, 37.

³⁴ Vgl. griech. *Δεῖμος* und *Φόβος* als personifizierte Begleiter seit Homer.

RV. III 35,7

<i>stṛṇḍam te barhṣṭe sūtā indra sōmaḥ</i>	Das Barhis ist für dich ausgelegt, gepreßt, o Indra, ist der Soma,
<i>kṛtā dhānā ātave te hāribhyām</i>	die Gerstenkörner sind für deine beiden Falben zum Essen bereit.
<i>tādokase puruṣākāya vṛṣṇe</i>	Wie du es gewohnt ist, sind dem vielvermögenden Bullen,
<i>marūtavate tūbhyāṃ rātā havṛṣṇi</i>	dem die Maruts begleiten, sind dir die Opfergüsse geschenkt.

Hier ist zwar nicht der Sonnengott, sondern Indra betroffen. Aber die Übereinstimmung ist doch verblüffend und zum Teil fast wörtlich:

Hethit. *mi-e-wa-aš-ti-iš ka-ri-ip-pa-an-du* „mögen deine Vier fressen!“
 Ved. *grāsetām āśva* „mögen deine beiden Pferde fressen!“

Aber die Sachlage ist hier anders als im oben besprochenen Fall der Pferdetrainingsinstruktion.

Die mesopotamische Herkunft vieler Züge des hethitischen Gebetshymnus ist evident, zum Beispiel trägt der Gott einen Bart aus Lapislazuli, die Veziere des mesopotamischen Šamaš namens Bunene und Mišaru begleiten ihn. Es sind auch mesopotamische Hymnen, Gebete und Gebetsbeschwörungen an den Sonnengott sumer. Utu oder akkad. Šamaš erhalten³⁵, an denen man Einzelheiten überprüfen kann. In einer in Boğazköy gefundenen sumerisch-akkadischen Gebetsbeschwörung heißt es sogar in Bezug auf den Sonnengott:

Deinem Esel (und) deinem Pferd habe ich Gerste hingeschüttet.³⁶

Dennoch kann man nicht davon ausgehen, daß es sich bei dem hethitischen Sonnenhymnus um rein sumerisch-akkadisches Kulturgut handelt. Güterbock kommt zu dem Schluß³⁷:

„Dieser Text zerfällt in zwei Teile, deren erster ein an den männlichen Sonnengott Istanu gerichteter Hymnus ist, während der zweite ein Gebet an den persönlichen Gott des Beters ist. Beide Teile verwenden viele Motive aus babylonischen Šamaš-Hymnen und -Gebeten, besonders der erste; diese Motive sind aber frei verwendet und mit anderen unbabylonischen gemischt.“

Die Fahrt des hethitischen Sonnengottes Istanu mit einer Quadriga gleich dem griechischen Helios ist so auffällig, daß es mit einem Hinweis auf das ausnahmsweise Vorkommen des mesopotamischen Utu-Šamaš mit Esel oder Pferd noch nicht als mindogermanisch abgetan ist.³⁸ Der vorderorientalische Kultursynkretismus läßt sich

mit grobschlächtigen Alternativen wie „indoeuropäisch“ versus „mesopotamisch“ nicht adäquat verstehen.

Im Fall der hethitischen Literatur liegt jedenfalls auch hurritischer Einfluß und hurritische Vermittlung vor, wie im Fall von Epen und Mythen³⁹ oder der qualitativ hochwertigen Hymne an Ištar⁴⁰. So wie sich der Gott Agni unvermittelt in einer hethitischen Textschicht findet, die man für „mesopotamisch“ ansprechen würde, so kann auch das Motiv der Fütterung von Pferden oder anderen Zugtieren eines Götterwagens durch hurritische Vermittlung in den Vorderen Orient gelangt sein und letztlich mit Vorstellungen zusammenhängen, wie sie uns aus dem Altindischen geläufig sind.

Das meine Beiträge (§ 1 und § 2) verbindende Element ist das „Pferd“. Es kann als – zwar ungewisses, aber nicht zu verschmähdendes – Indiz für mögliche kulturgeschichtliche Zusammenhänge gewertet werden.

Literatur

- Balkan 1954 = Kemal Balkan, *Kassitenstudien. I. Die Sprache der Kassiten*, aus dem Türk. übersetzt von Fr. R. Kraus, *American Oriental Series* XXXVII, New Haven (Conn.) 1954.
 Beal 1992 = Richard H. Beal, *The Organization of the Hittite Military*. Texte der Hethiter XX, Heidelberg: Carl Winter 1992.
 Bodewitz 1973 = Hendrik Willem Bodewitz, *Jaimintya Brāhmaṇa 1*, 1-65. Translation and Commentary with a study Agnihotra and Prāṇāgnihotra, *Orientalia Rheno-Traiectina* XVII, Leiden: Brill 1973.
 Bodewitz 1976 = Hendrik W. Bodewitz, *The daily evening and morning offering (Agnihotra) according to the Brāhmaṇas*. *Orientalia Rheno-Traiectina* XXI, Leiden: Brill, 1976.
 Cohen 2002 = Yoram Cohen: *Taboos and Prohibitions in Hittite Society*. Texte der Hethiter XXIV, Heidelberg: Carl Winter 2002.
 Eichner 1978 = Heiner Eichner, „Die urindogermanische Wurzel *H₂reu »hell machen«, *Die Sprache* XXIV, 1978, 144-162.
 Falkenstein-Soden 1953 = Adam Falkenstein und Wolfram, Freiherr von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, Artemis 1953.
 Fs. Güterbock = Harry A. Hoffner & Gary M. Beckman (Hrsg.), *Kanizšuar: A Tribute to Hans G. Güterbock on his Seventy-fifth Birthday*. Assyriological Studies XXIII, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago 1986.
 Goetze 1970 = Albrecht Goetze, „Hittite ŠIPANT-“, *Journal of Cuneiform Studies* XXIII, 1970, 77-94.
 Gonnet 1986 = Hatice Gonnet, „Le Nom de *Matiwaza* sur un sceau hiéroglyphique“, *Fs. Güterbock*, 53-58.
 Gurney 1940 = Oliver Gurney, „Hittite Prayers of Mušili II“, *Annals of Archaeology and Anthropology issued by the Institute of Archaeology* XXVII, Liverpool 1940, 1-163.

³⁹ Man sehe zum Beispiel Haas 2006, 123-126.

⁴⁰ Güterbock 1983 155: „this text is a piece of poetry of high quality“.

³⁵ Schollmeyer 1912 (non uid); in Übersetzung bei Falkenstein-Soden 1953, 221-222, 240-249, 275, 278-279, 285-286, 288-290, 317-326, 383-343.

³⁶ Zitiert nach Haas 2006, 248. Ich konnte das Original noch nicht einsehen.

³⁷ Güterbock 1997, 101.

³⁸ Vgl. Haas 2006, 248 mit knapper Erörterung der Problematik.

- Güterbock 1958 = Hans Gustav Güterbock, "The Composition of Hittite Prayers to the Sun", JAOS LXXVIII, 1958, 237-245.
- Güterbock 1964 = Hans Gustav Güterbock, "Religion und Kultus der Hethiter", in: Gerold Walter (Hrsg.), *Neuere Hethiterforschung*, Wiesbaden, Harrassowitz 1964, 54-73 (wieder abgedruckt in Güterbock 1997, 99-110).
- Güterbock 1983 = Hans Gustav Güterbock, "A Hurro-Hittite Hymn to Ishtar", JAOS CIII, 1983, 155-164 (wieder abgedruckt in Güterbock 1997, 65-74).
- Güterbock 1997 = Harry Hoffner (Hrsg.), *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock*, Assyriological Studies XXVI, Chicago: Oriental Institute of the University, 1997.
- Haas 2006 = Volkert Haas, *Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive*. Berlin: De Gruyter, 2006.
- Hawkins 2000 = John David Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions*, vol. I, part 1 and part 2, Berlin: De Gruyter, 2000.
- Hoffner-Güterbock 1989 = Harry A. Hoffner & Hans Gustav Güterbock: *The Chicago Hittite Dictionary*, L-N, Chicago: The Oriental Institute of the University.
- Kammenhuber 1961 = Annelies Kammenhuber, *Hippologia Hethitica*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1961.
- Kammenhuber 1968 = Annelies Kammenhuber, *Die Arier im Vorderen Orient*. Heidelberg: Carl Winter, 1968.
- Laroche 1971 = Emmanuel Laroche, *Catalogue des textes hittites*. Paris: Klincksieck 1971.
- Mayrhofer 1966 = Manfred Mayrhofer, *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1966.
- Mayrhofer 1974 = Manfred Mayrhofer, *Die Arier im Vorderen Orient: ein Mythos?*, Österr. Akad. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte CCXCIV/3, Wien 1974.
- Melchert 1993: H. Craig Melchert, *Cuneiform Luwian Lexicon*. Chapel Hill, Privatdruck 1993.
- Neu 1968 = Erich Neu, *Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen*. Studien zu den Boğazköy-Texten V, Wiesbaden: Harrassowitz 1968.
- Neu 1986 = Erich Neu, "Zur Datierung der hethitischen Pferdetexte", *Fs. Güterbock*, 151-163.
- Neumann 2007 = Günter Neumann, *Glossar des Lykischen*. Dresdner Beiträge zur Hethitologie XXI, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.
- Oppenheim 1971 = Ignace Jay Gelb, Thorkild Jacobsen & alii (Hrsg.), *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago & Hamburg: J.J. Augustin, seit 1956. Vol. VIII: K, Leo Oppenheim & alii, 1971.
- Otten 1953a = Heinrich Otten, *Luvische Texte in Umschrift*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 17, Berlin 1953.
- Otten 1953b = Heinrich Otten, *Zur grammatikalischen und lexikalischen Bestimmung des Luvischen. Untersuchung der luwili-Texte*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 19, Berlin 1953.
- Otten-Mayrhofer 1965 = Heinrich Otten & Manfred Mayrhofer, "Der Gott Akni in den hethitischen Texten und seine indoarische Herkunft", *Orientalistische Literaturzeitung* LX, 1965, 545-552.

- Schollmeyer 1912 = Anastasius [Franz] Schollmeyer O.F.M., *Sumerische und akkadische Gebete an Šamaš*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Erg.-Bd I, Paderborn: Schöningh 1912.
- Singer 2002 = Itamar Singer, *Hittite Prayers*. Writings from the Ancient World, Society of Biblical Literature XI, Leiden: Brill 2002.
- Soden 1965 = Wolfram Freiherr von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden: Harrassowitz, 3 Bände 1965, 1972, 1980.
- Sommer 1932 = Ferdinand Sommer, *Die Aghijavä-Urkunden*. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abteilung, Neue Folge, VI, München: Beck.
- Starke 1985 = Frank Starke, *Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift*. Studien zu den Boğazköy-Texten, XXX, Wiesbaden: Harrassowitz 1985.
- Starke 1995 = Frank Starke, *Ausbildung und Training von Streitwagenpferden. Eine hippologisch orientierte Interpretation des Kikkuli-Textes*. Studien zu den Boğazköy-Texten XLI, Wiesbaden: Harrassowitz 1995.
- Taggar-Cohen 2006 = Ada Taggar-Cohen, *Hittite Priesthood*. Texte der Hethiter XXVI, Heidelberg: Carl Winter 2006.
- Thieme 1960 = Paul Thieme, "The „Aryan“ gods of the Mitanni treaties", JAOS LXXXIX, 1960, 301-317 (wieder in: *Kleine Schriften* I, Wiesbaden 1971, 398-412).
- Wegener 1960 = Ilse Wegener, *Einführung in die hurritische Sprache*. Wiesbaden: Harrassowitz 2000 (2. Aufl. *nondum uidi*)
- Weidner 1923 = Ernst F. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi*. Boghazköi-Studien, Heft 8, Leipzig: Hinrichs 1923.
- Winckler 1907 = Hugo Winckler, "Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghazköi im Sommer 1907. I. Die Tontafelfunde", *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 35, Dezember 1907, 1-59.

Eine Stilfigur im Avesta

Bernhard Forssman

§ 1. Es geht im Folgenden um eine weitverbreitete und wohlbekannte Stilfigur. Sie ist beispielsweise in zwei Strophen von Friedrich Rückert (*1788 †1866) enthalten:

(1) *Aus Westen weht der Regenwind / Die größte Zeit des Jahres;
In Deutschland ist er ungelind / Und wird es seyn, und war es!*¹

(2) *Was wirkte groß und wirkt, kann in sich seyn nicht richtig:
Solang es dir scheint, sahst du es noch nicht richtig!*²

Auch der neuhochdeutschen Prosa ist die Erscheinung nicht fremd; Christoph Martin Wieland (*1733 †1813) schreibt:

(3) *Wie wollten wir die Stimmen aller Menschen, die jemahls gelebt haben, jetzt leben,
und künftig leben werden, darüber sammeln?*³

In allen drei Beispielen stehen verschiedene Tempusformen derselben verbalen Vokabel in nahem Zusammenhang beieinander. Sie drücken dabei aus, daß auf verschiedenen Zeitstufen dieselbe Verbalhandlung stattfindet. Häufig trifft man die Dreiheit Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft; dann kann ein "immer geschieht das" gemeint sein (Beispiele 1 und 3). Oft stehen aber nur zwei Zeitstufen; auch die Zukunft einzubeziehen wäre im zweiten Beispiel nicht recht sinnvoll. Die Träger der Verbalhandlungen auf den verschiedenen Zeitstufen können gleich (1; 2) oder verschieden (3) sein. Im Folgenden wird für diese besondere Form der Paronomasie der Name *Polychronon* (abgekürzt: *Pol.*) verwendet. Er enthält *χρόνος* 'Zeit, Tempus' und lehnt sich an *Polyptoton* an; vgl. lat. *manus manum lauat* mit verschiedenen Kasusformen (*πρόσεως*) derselben nominalen Vokabel in nahem Zusammenhang.

§ 2. Das „Polychronon“ kommt auch im Avesta vor, auffallend häufig bereits im Altavestischen. Die sechs aav. Beispiele, aus Dichtung und Prosa, hat H. Humbach⁴ zusammengestellt: Y. 29,4; 33,10; YH 35,2; 39,2; Y. 45,7; 51,22. Sie werden im Folgenden zusammen mit den – bisher anscheinend noch nicht gesammelten – jungavestischen⁵ kurz besprochen. Bestimmte Varianten der Stilfigur können wohl einbezogen werden (§§ 13 und 14); andere Erscheinungen ähnlichen Aussehens wird man lieber fernhalten (§ 15). Die Besprechung ist nach Verben geordnet. Auf besondere Merkmale des jeweiligen „Polychronons“ und seiner Umgebung wird hingewiesen. Dafür bleiben etliche andere Probleme unerörtert. Auch das Fachschrifttum wird nur gelegentlich zitiert⁶.

¹ „Die Windschiefe“, *Gesammelte Gedichte* V, Erlangen 1838, 39.

² „Die Weisheit des Brahmanen“ X 10, Schweinfurter Edition. Gemeint ist der Koran.

³ „Aristipp und einige seiner Zeitgenossen“ XLIV, hrsg. v. J. Ph. Reemtsma u.a., Zürich 1995, 396.

⁴ H. Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra*, Heidelberg 1991, I 100.

⁵ Mit Einschluß der sogenannten „pseudo-altavestischen“ Stücke.

⁶ Viele einschlägige Textstellen erläutert J. Kellens, *Le verbe avestique*, Wiesbaden 1984.

§ 3. Als *locus classicus* im Altavestischen kann man YH 39,2 betrachten, mit dem Verbum *van* 'gewinnen':

YH 39,2 *ašauṇqm. daṣ. uruṇō. yazamaide. kudo.šātanqmčit. narqmca. nāirinqmca. yaēšqm. vahehiš. daēd. vanaipti. vā. vñghñ. vā. vaonara. vā.*

"wir verehren nun die Seelen der Ordnungshaften – der wo auch immer geborenen, der Männer und der Frauen –, deren bessere Gesinnungen gewinnen beziehungsweise gewinnen werden beziehungsweise gewonnen haben"

van erscheint im Ind. Präs., im Konj. Aor. und im Ind. Perf.; zur Reihenfolge vgl. §§ 6 und 12. Auf den drei Zeitstufen tragen jeweils verschiedene 'Gesinnungen' die Verbalhandlung; dies ist im Pol. des Av. die Regel (anders aber z.B. Vr. 15,3; vgl. § 6).

Der Wortlaut wird Yt. 13, 154 mit einigen lautlichen Abweichungen zitiert, bemerkenswert ist dabei *vñghñ* als jav. Entsprechung von *vñghñ*. — In der Fortsetzung Yt. 13,155 erscheinen drei Partizipien von *van* als weiteres Pol.:

Yt. 13,155 *vanəptqm. *vañhəptqm. *vaonušqm. daēd.šacqm. ida. ašaonqm. ašaoni-nqmca. ahūmca. daēnqmca. baodasca. uruūnəmca. frauuañmca. yazamaide.*

"wir verehren hier Leben, Gesinnung, Bewußtsein, Seele und Schutzgeist von Ordnungshaften – männlichen und weiblichen –, die gewinnen, gewinnen werden, gewonnen haben, die Gesinnung beherrschend"

Das Part. Fut. **vañhəpt-7* vertritt den klangähnlichen Konj. *vñghñ*. Dem Pol. folgt wenig später eine lange Reihe koordinierter Substantiva.

§ 4. *varz* 'wirken, vollbringen' erscheint im Aav. zweimal in einem Pol.:

Y. 29,4ab *mazdā. saē.šr.š. mairišto. ya. zi. vāuuarəzdi. pairt.ciθti. daēuūdišca. mašiiāišca. yaca. varəšaitē. aipi.ciθti.*

"Mazdā erinnert sich am besten an die Leistungen. Welche nämlich von Ungöttern und Menschen vollbracht worden sind, die dürfte er vollständig ausmachen (?); und welche künftig vollbracht werden, die dürfte er dazu ausmachen (?)"

Das Pol. *vāuuarəzdi* (Perf.) und *varəšaitē* (Konj. Aor.) ist diesmal auf zwei parallel gebaute Relativsätze verteilt, die ihrerseits jeweils an parallele Hauptsätze angeschlossen zu sein scheinen⁸.

YH 35,2 *humatanqm. hixtanqm. huuarštanqm. iadaca. a.hiudadca. varəšiatanqmca. vāuuarəzanqmca. mahi. aibi.jarəštō. naēnaēštō. yaēvəna. vohunqm. mahi.*

"gegenüber guten Gedanken, guten Reden und guten Taten, die hier und anderswo getan werden und getan worden sind, sind wir Anerkennende. Nicht-Tadler – nämlich von Gutem – sind wir"

Dieses einzige aav. Beispiel für ein partizipiales Pol. steht in einer Prosaquelle. Sie ist sorgfältig ausgestaltet⁹: auf eine Reihe dreier koordinierter Nomina gleichen Aufbaus folgen zwei koordinierte reimende Adverbien; am Schluß erkennt man die Stilfigur „Aussage und negierte Gegenaussage“ in chiasmischer Stellung. Die Zukunft fehlt im vorliegenden Pol.; zukünftige Taten können, streng genommen, noch nicht 'anerkannt' werden.

Ein ähnlicher, oft wiederholter jav. Wortlaut vermeidet diesen kleinen Anstoß gleichwohl nicht; hier tritt dafür die Gegenwart zurück.

Y. 57,4 (= G. 1,9; Vr. 14,4; 18,3; 19,3; Y. 70,7; 71,24; Yt. 11,9) *vispaca. huuaršta. šīaoṇa. yazamaide. varəštaca. varəšiatanqmca.*

"(und) alle gut getanen Leistungen verehren wir, die getan sind und die künftig getan werden"

varəšta- vertritt das Part. *vāuuarəzana-* (YH 35,2); das Verbaladjektiv auf *-ta-* spielt in jav. Polychrona überhaupt eine bedeutsame Rolle. Dadurch entsteht hier die Abfolge *huuaršta-* (Adj.) – *varəšta-*, die vielleicht weniger flüssig wirkt als *huuaršta-* (Subst.) – *vāuuarəzana-*.

§ 5. *zan* 'erzeugen':

Y. 4,5 (= Vr. 11,13, in anderer Umgebung) *fradaθāi. ahe. nmānahe. pasuamqmca. narqmca. zātanqmca. zghiamanqmca. ašaonqm.*

"zur Förderung dieses Hauses, des Viehs und der ordnungshaften Männer, sowohl derer, die schon geboren sind, als auch derer, die künftig geboren werden"

Gemeint ist offensichtlich die 'Förderung' der Jetzigen und der Zukünftigen, das Verbaladjektiv *zāta-* steht also für 'geboren (und jetzt lebend)'; vgl. § 11¹⁰. Das Futur als Bezeichnung für die Zukunft ist in partizipialer Ausdruckweise unumgänglich; bei finiten Formen steht auch der Konjunktiv (Aor. und Präs., § 7) zur Wahl.

§ 6. Die Verben für 'sprechen' *vac* und *mrū* stehen ebenso wie ihre vedischen Entsprechungen¹¹ in Suppletion zueinander und können folglich gemeinsam in einem Pol. erscheinen:

Y. 19,10 *aštaja. aēšqm. uxōangm. uxōtāmēm. yāiš. yauua. fracca. vaoce. fracca. mruie. fracca. vaxšietē.*

"(und) dieser ist der Hauptspruch unter denjenigen Sprüchen, die je verkündet worden sind, jetzt verkündet werden und künftig verkündet werden"; gemeint ist das *Ahu-na-Vairita*-Gebet.

Vergangenheit (Perfekt von *vac*), Gegenwart (Präs. von *mrū*) und Zukunft (Futur von *vac*) stehen hier in der natürlichen Reihenfolge, anders als z.B. YH 39,2 (§ 3). — Dagegen fehlt die Gegenwart – und somit *mrū* – in Vr. 15,3:

⁹ J. Narten, *Der Yasna Haptahāiti*, Wiesbaden 1986, 86 ff.

⁷ Geldners Ausgabe bucht nur *vaphi*⁸. Anders vertreten als hier ist **anhiā* im Fut. *zghila-* (§ 5).
⁸ Falls *ciθti* tatsächlich Optativform ist, so Humbach, (wie Anm. 4) II 35 f.; nach Kellens (*Verbe avestique* 354; *Textes vieil-avestiques* II 126; III 36) und Früheren (darunter C. Bartholomae, im *Grundriß der iranischen Philologie*, Straßburg 1895-1904, I: 182 § 304 II 44; *Altiranisches Wörterbuch* 586, 592) liegen Partikelgruppen vor.

¹⁰ Ähnlich ist ved. *jātan ca me janigydman ca me (...)* *kalpayantām* VS XVIII 5 "was bei mir schon geboren ist und was künftig bei mir geboren wird, soll in Ordnung kommen" (Wackernagel/Debrunner, *Altindische Grammatik* II:2, Göttingen 1954, 579).

¹¹ J. Gippert, MSS XLIV, 1985, 32; M.M. Deshpande, KZ CV, 1992, 31.

Vr. 15,3 *yō. frauuaoce. yō. frauuaxšiete. maza. amauua. vərəθraja. viduuaššuuō.*

"*cder Yasna Haptayhāiti*, > der verkündet worden ist und der künftig verkündet wird: der große, angriffskräftige, Widerstand brechende, den Hassenswerten feindliche"

Die Träger der Verbalhandlungen auf beiden Zeitstufen sind diesmal identisch. — Beide Stellen zeigen weitere Stilmerkmale: Y. 19,10 (dem noch ein weiteres Pol. vorausgeht: § 13.2) zwei gleichstämmige Gradationsformen, Vr. 15,3 eine Reihe koordinierter Epitheta.

§ 7. 2^a 'ar 'gewähren':

Y. 56,3 (= 56,4; 65,17; 65,18) *səraoθō. idā. asti. (...) vanhūiīdscā. aθōiō. yasnāi. yā. nō. āraēcā. əraṇauuataēcā. aqanpaxš.*

"Sraoša soll hier sein (...und) zur Verehrung der guten Belohnung, die uns, von der Ordnung begleitet, gewährt worden ist und künftig gewährt wird"

āraē(cā) ist Perf., *əraṇauuataēcā(cā)* Konj. Präs., der einzige in einem av. Pol., gegenüber mehreren Aoristkonjunktionen (s. z.B. §§ 3, 4). Es fehlt die – hier im strengen Sinne kaum beobachtbare – Gegenwart.

§ 8. 2^a dā 'setzen, stellen':

Vr. 9,1 *haomanqm. uzdatanqm. zaoθranqm. uzdatanqm. uzdatanqm. uzdahilmanqm.*

"(zur Zuweisung und zur Weihung) der aufgestellten Haoma-Tränke, der aufgestellten Opfergüsse: derer, die jetzt aufgestellt sind und die künftig aufgestellt werden"

An das erste *uzdatanqm* schließt sich ein Pol., welches die gegenwärtigen Opfergaben präzisierend hervorhebt und die zukünftigen erweiternd einschließt; die Opfergaben der Vergangenheit stehen bei 'Zuweisung' und 'Weihung' nicht zur Debatte. — Vr. 9,3, also kurz danach und im gleichen Sinnzusammenhang, heißt es entsprechend:

Vr. 9,3 *yōi. hən̄ti. haoma. sūra. spəntā. ašauuana. ašaitia. uždāta. ašaitia. uzdahilmanma.*

die Haoma-Tränke, die vorhanden sind, kräftig, heilvoll, ordnungshaft, die jetzt nach der Ordnung aufgestellt sind und die künftig nach der Ordnung aufgestellt werden"

Gegenüber Vr. 9,1 sind Erweiterungen zu beobachten: Drei Epitheta neben *haoma*, zweimaliges *ašaitia* im Pol. — Vgl. § 15 zur problematischen Fortsetzung von Vr. 9,3.

§ 9. *sru* 'hören' und *šū* 'bewegen' kommen zusammen an einer jav. Stelle vor:

Vr. 12,2 *hamaitia. upan̄hā. cīmāide. ahunahē. vairiēhe. ašaitia. frasrūtahe. frasraua-iamnahē. hāuuanaiīdscā. haomq. *hunuuaitiīd. ašaitia. frasrūtiīd. frašauaiiamnaiīd.*

"als wunderkräftig bestimmen wir¹² die Beschäftigung mit dem Ahuna-Vairiia-Ge-
bet, insofern es nach der Ordnung vorgetragen worden ist und vorgetragen wird; sowie mit der Preßtränke pressenden Haoma-Presse, insofern sie nach der Ordnung bewegt worden ist und bewegt wird"

¹² J. Narten, in *Monumentum Nyberg II* (AcR 5), 1975, 85 = *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1995, 212.

Das Pol. zeigt, daß die Verbaladjektiva *fra-srūta-* und *fra-šūta-* hier paradigmatisch zu den *-aitia*-Präsentien gehören¹³. Welche Zeiten durch die Verbalformen abgedeckt werden sollen, wird nicht ganz deutlich. Falls die beiden Präsenspartizipien außerzeitlich gemeint sind, können sie auch die Zukunft einschließen. Die Träger der Verbalhandlungen sind identisch. Zwei Polychrona stehen auf engem Raum, ähnlich wie Yt. 13,154 f. (§ 3) und Y. 19,9 f. (§ 13.2, § 6).

§ 10. *vaz* 'fortbewegen':

Purs. 48 *nōi. hāu. vaoze. zaraθuštra. nōi. ahmāp. vašata. yō. nōi. ašahe. vahištahe. bərəja. framaraṭahe. maiīd. vaoze.*

H. Humbach¹⁴ hat den Text in diese Form gebracht und auch das Pol. mit *vaz* erkannt. Ein Übersetzungsversuch:

"weder hat derjenige etwas vorangebracht, o Zarathustra, noch wird er künftig etwas voranbringen, der nicht durch Hingabe an die Rezitation des *Ašəm-Vohit*-Gebetes die Wunderkräfte vorangebracht hat"

Das Perfekt *vaoze* bezeichnet die Vergangenheit, *vašata* (Konj. Aor., mit *š* für erwartetes *ž*) die Zukunft, die Gegenwart bleibt unerwähnt. Die Träger der Verbalhandlungen kann man wohl als identisch betrachten. Für den Typ des negierten Pol. — „weder hat er's getan noch wird er's tun“ — ist dies wohl der einzige av. Beleg.

§ 11. Am häufigsten anzutreffen ist das av. Pol. in dem Verb-Komplex, der aus den Formen der Wurzeln *ah* und *bā* besteht. Hier stößt man auf eine Schwierigkeit: *bā* steht zwar einerseits im Suppletionsverhältnis zu *ah* 'sein', ist aber andererseits in der Bedeutung 'werden' auch eine autonome verbale Vokabel. Die Schwierigkeit entfällt dort ganz, wo ein Pol. nur mit *ah* besetzt ist (ein Pol. nur mit *bā* scheint nicht vorzukommen):

Y. 51,22 *yehiia. mōi. ašāy. hacā. vahištəm. yesnē. paiti. vaēdā. mazdā. ahurō. yōi. dīharēcā. hən̄ticā. tq. yazāi. xāiš. nāmənīš. pairica. jasdi. vaṇta.*

"bei wessen Verehrung das Beste für mich ist, aufgrund der Ordnung, weiß Ahura Mazda. Die es gewesen sind und sind, die will ich mit ihren eigenen Namen¹⁵ verehren und mit Lobpreis umschreiten"

Bei dieser Auffassung haben die beiden Verbalhandlungen des Pol. denselben Träger, die Ahuras¹⁶: Sie waren und sind es, die Zarathustra zu verehren hat; sie bleiben es auch weiterhin, der Konj. *yazāi* weist in die Zukunft.

Y. 65,6 *a. hātqmca. aṇhušqmca. zātāqmca. azātāqmca. ašaonqm. iša. jasəpitu. frauuāšaitiō.*

"hierher sollen die Schutzgeister der jetzigen und der gewesenen, der geborenen und der noch ungeborenen Ordnungshafen herbeikommen"

¹³ Vgl. *aišti*, *a-uista-* zu *aišti*, *a-uāzdaia-*.

¹⁴ K.M. JamaspAsa/H. Humbach, *Pursiñihā*, Wiesbaden 1971, I 70.

¹⁵ Das vielbesprochene *nāmənīš* bleibt hier unerörtert.

¹⁶ J. Narten, *Die Aməša Spəntas im Avesta*, Wiesbaden 1982, 83 f.

Das aus zwei Partizipien bestehende Pol. ist erweitert: *zatanqm* faßt die Jetzigen (Part. Präs.) und die Gewesenen (Part. Perf.) nochmals zusammen; das negierte Gegenstück *azatanqm* meint zukünftige Menschen¹⁷. Es handelt sich also hier um 'ordnungshafte' Menschen in gesamten Zeitgefüge; vgl. § 12. — Eine unklare Stelle ist Vr. 11,13 *yēfhe. aēm. aphan. yēfhe. aēm. hēnti. (...)*. Sollte *aphan* als prospektiver Konj. zusammen mit *hēnti* ein Pol. bilden, so wäre die Spitzenstellung der Zukunftsbezeichnung ganz ungewöhnlich.

§ 12. An zwei anderen Stellen wirken Partizipialformen von *ah* und *bū* deutlich suppletiv:

Yt. 13,21 *frauuāšaiō. (...) yazamaide. (...) haitiš. hātqm. haitiš. āhhušqm. haitiš. būšiantqm. āšaoṇm.*

"wir verehren die Schutzgeister, die den jetzigen, die den gewesenen, die den zukünftigen Ordnungshaften zugehören"

Das Pol. besteht aus der Abfolge von Part. Präs. und Part. Perf. von *ah* sowie von Part. Put. von *bū*; es umfaßt das ganze Zeitgefüge¹⁸. Die Reihenfolge ist anders als in Yt. 13, 155 (§ 3). Durch dreimaliges *haitiš* (Akk. Pl.) erhält der Wortlaut zusätzliches Gewicht.

Y. 12,9 *astuiē. daēngm. māzdaitasnm. (...) yā. hātingmā. būšieiptingmā. māzištācā. vahištācā. sraēštācā. yā. āhūirīš. zaraōuštrīš.*

"ich gelobe mich der Anschauung der Mazdayasnier an, die von den jetzigen und den zukünftigen die größte, beste und schönste ist: sie, die auf Ahura gerichtete, zarathustrische"

Die mazdayasnische 'Anschauung' bzw. Religion sei also unübertroffen und bleibe es auch; Religionen der Vergangenheit sind hier unerheblich. Die Feierlichkeit wird durch eine Superlativreihe unterstrichen. — Es ist denkbar, daß in *būšiant-* beider Stellen noch 'werden' mitempfunden wurde; vgl. § 13.1; § 14.2.

§ 13.1. Nicht zum üblichen Bild des Pol. passen fünf Stellen mit den Partizipien *hant-, bauuapt-, būšiant-*, worunter sich also zwei Präsenz-Partizipien befinden. Man ist zunächst versucht, darin die übliche Dreierheit 'seiend, gewesen, sein werdend' zu sehen¹⁹. Aber eine irgendwie geartete Vergangenheitsbedeutung ist bei *bauuapt-* kaum zu rechtfertigen; außerdem gibt es ja die erwartete Reihe *hant- āhhuš- būšiant-* (§ 12). Auf dem richtigen Weg dürften vielmehr Bartholomae/Wolff mit ihrer Übersetzung sein: 'der jetzt da ist und jetzt ins Dasein tritt und künftig ins Dasein treten wird'. Mit *bauuapt-* ist

¹⁷ *zāta-* und *azāta-* nebeneinander auch Yt. 19,22.

¹⁸ An einer anderen Stelle wird diese Gesamtheit nicht durch ein Pol., sondern mit lexikalischen Mitteln beschrieben, Y. 24,5 (= Vr. 11,7; Y. 26,6; 59,23): *maṣ. (...) frauuāšibiō. yā. irtriθušqm. āšaoṇgm. yāscā. juuaptqm. āšaoṇgm. yāscā. nargm. azatāngm. fraōš. carōθrqm. saōšiantqm.* "mit den Schutzgeistern: denen der verstorbenen und denen der noch lebenden Ordnungshaften sowie denen der noch ungeborenen Männer, der Herrlichmacher und Förderer", *juua-* 'lebendig' und *irista-* 'verstorben' stehen ebenfalls im Gegensatz in Yt. 13,9. 17.

¹⁹ J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, Paris 1892/1893, schreibt denn auch: „présentes, passées, futures“ (T 167; ähnliche Übersetzungen in den übrigen Stellen). Entsprechendes noch im neueren Schrifttum.

also ein sich gerade erst anbahnender Zustand gemeint, eben ein 'Werden'²⁰. Die Vergangenheit bleibt somit an allen diesen Stellen vielmehr unberücksichtigt. Daß in einem Pol. nur zwei der drei landläufigen Zeitstufen ausgedrückt sind, hat aber nichts Ungewöhnliches. Man wird also *hant- bauuapt- būšiant-* eine erweiterte Variante des zweigliedrigen Pol. nennen dürfen.

§ 13.2. Die drei zunächst folgenden Stellen sind einander ähnlich, wohl aufgrund von Abwandlung:

Y. 19,9 *frā. mē. spaṭiīd. mahiiuōd. vauuaca. višpām. āšaoṇō. sttm. haitmca. bauuaptmca. būšieiptmca.*

"verkündet hat mir der heilvollere der beiden Geister die gesamte Welt des Ordnungshaften, die jetzige, die entstehende und die zukünftige". Ein weiteres Pol. folgt bald darauf (§ 6).

Y. 52,1 (= Hb. 4) *vaghuca. vaḥhāscā. āfrināmi. višpaiīd. āšaoṇō. stōiš. haiθiāica. bauuigīθiāica. būšieigīθiāica.*

"das Gute und manch Besseres eigne ich der gesamten Welt des Ordnungshaften zu, im Interesse der jetzigen, der entstehenden und der zukünftigen <Welt>"

Y. 68,22 (= Ny. 1,5; 2,5) *nōmō. gōuš. nōmō. gailie. nōmō. zaraōuštrahe. spitāmahe. āšaoṇō. frauuāšē. nōmam. višpaiīd. āšaoṇō. stōiš. haiθiāica. bauuigīθiāica. būšieigīθiāica.*

"Verehrung dem Schutzgeist des Rindes, dem des Gaia, dem des ordnungshaften Zarathustra Spitāma; Verehrung (nōmō?) einem jetzigen, einem entstehenden und einem zukünftigen (Schutzgeist) aus der gesamten Welt des Ordnungshaften"

Y. 21,4 *ctm. aštaiia. paiti.vaca. paitiāmraoṣ. uštātātēm. paitiāmraoṣ. uštātātīliaca. višpām. āšauuanōm. hēntēma. bauuaptmca. būšiantmca. vahištēm. vahištō. paitiāmraoṣ.*

"was erwiderte er durch diese Erwidern²¹? „Erwünschtheit“²² erwiderte er. Und bei der „Erwünschtheit“ erwiderte er jedem Ordnungshaften – einem jetzigen, einem entstehenden und einem zukünftigen – das Beste, der Beste"

Den Schluß bildet hier ein zusätzliches Stilelement, ein Polyptoton ('das Beste der Beste'). — Offenbar daraus umgestaltet ist Vr. 18,2; der Schluß lautet hier:

uštātātīliaca. višpām. āšauuanōm. hēntēma. bauuaptmca. būšiantmca. yazamaide.

"(und) bei der „Erwünschtheit“²² verehren wir jeden Ordnungshaften, einen jetzigen, einen entstehenden und einen zukünftigen"

§ 14.1. Drei Stellen mit finiten Formen sowohl von *ah* als auch von *bū* sind noch übrig.

Y. 13,10ab **višpās. tōi. hūitaiōd. yā. zi. āghara. yāscā. hant. yāscā. mazdā. bauuapt. θpāhnt. hiš. zaošē. a.baxšō.huuā.*

²⁰ Dafür erklärt sich zu Recht auch J. Kellens, *Le verbe avestique* (wie Anm. 6), 331.

²¹ Zum Wechsel zwischen *vac* und *mra* vgl. § 6.

²² Der genaue Sinn von *uštātāt-* ist nicht klar; angespielt ist auf das Wort *uštā* am Anfang der *Gāθā uštāuaiti*, Y. 43,1.

„alle deine²³ Lebensannehmlichkeiten – nämlich: welche gewesen sind, welche vorhanden sind und welche, o Mazdā, entstehen –, die nimm²⁴ in dein Wohlgefallen auf“

Was immer mit 'Lebensannehmlichkeiten' (oder Ähnlichem) gemeint ist: Mazdā selbst – der Angeredete – kann sich vielleicht auch vergangener Dinge erfreuen. Weniger wahrscheinlich, auch wegen des Mediums von *ā.baxθō.huud*, wäre in diesem Zusammenhang wohl eine Übersetzung 'die teile (anderen) zu'²⁵, *bauiant* könnte sich hier als Ind. Präs. von *bā* gut einfügen; denkbar ist vielleicht auch Konj. Aor.²⁶ Das Pol. ist auf drei Relativsätze verteilt.

14.2. Yt. 13,150 *paorīiṇ. fkaēš. yazamaide. nmānanṅmca. vīṣmca. zaṇtūmca. dāiūmca. yōi. dḥarə. paorīiṇ. fkaēš. (...) yōi. bōbuarə. paorīiṇ. fkaēš. (...) yōi. hapti.*

„wir verehren der Häuser, Dörfer, Gaue und Länder erste Glaubenslehrer, die es gewesen sind; <wir verehren der Häuser ...> erste Glaubenslehrer, die es geworden sind; <wir verehren der Häuser ...> erste Glaubenslehrer, die es sind“

Das Nebeneinander der Perfektformen *dḥarə* (von *ah*) und *bābuarə* (von *bā*) hat den Erklärern zunächst Schwierigkeiten bereitet²⁷; es erinnert jedoch an *hapt-* neben *bauiant-* im Präsens (§ 13.2). Nach J. Kellens' bedenkenswerter Erklärung²⁸ sind folgende drei Gruppen von 'ersten Glaubenslehrern' gemeint: die ersten überhaupt, die nicht mehr leben; die bald darauf gewonnenen, die ebenfalls nicht mehr leben; schließlich die jetzigen, noch lebenden. Da auch die letztgenannten hier 'erste (*paorīiṇ*-) Glaubenslehrer' heißen, beziehe sich das Textstück offenbar auf eine Zeit bald nach Zarathustra. — Das feierliche Pol. ist auf drei parallele Sätze verteilt; vgl. Y. 29.4 (§ 4).

§ 14.3. Es fehlt noch Y. 45,7ab.

Y. 45,7ab *yehiia. sauua. iṣṣṇti. rādaḥō.*
yōi. zi. juua. dḥarəcā. bāuiantā.

Die Auffassungen über diese Stelle gehen vielfach auseinander, sowohl hinsichtlich der sprachlichen als auch der inhaltlichen Deutungen. Das Pol. in Zeile b dürfte allgemein anerkannt sein; aber sein Umfang wird verschieden aufgefaßt: Manche Erklärer sehen

²³ *vīspā. tōi* wird aus überliefertem *vīspā. stōi* hergestellt; so J. Narten, *Aməša Spəntas* (wie Anm. 16) 18 Anm. 29; 88 Anm. 5, nach dem Vorgang von S. Insler, *The Gāthās of Zarathustra*, Achr 8, 1975, 217.

²⁴ Nach H. Humbach, *Die Gāthas des Zarathustra*, Heidelberg 1959, I 103; II 42; *The Gāthas of Zarathustra* (wie Anm. 4), I 138; II 100.

²⁵ So z.B. Bartholomae/Wolff; H. Lommel, *Die Gāthas des Zarathustra*, Basel 1971, 76.

²⁶ H. Humbach, *The Gāthas of Zarathustra* (wie Anm. 4) I 138, bevorzugt die Variante *bāuiant*; H. Humbach/P. Ichaporia, *The Heritage of Zarathustra*, Heidelberg 1994, schreiben dagegen *bāuiant*; in beiden Büchern lautet die Übersetzung 'will exist'.

²⁷ Die frühere Annahme, *bābuarə* stehe für die Zukunft (C. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch* 931; 933 Anm. 13; Bartholomae/Wolff: "welche künftig sein werden") wurde von E. Benveniste, in *Symbole linguistique en honorem Georgii Kurylowicz*, Breslau, Ossolineum, 1965, 27 f. Anm. 7 zu Recht abgewiesen.

²⁸ *Le verbe avestique* (wie Anm. 6), 415 f. Vgl. M.J. Kimmell, *Das Perfekt im Indoiranischen*, Wiesbaden 2000, 652 f.

nämlich in *juua* einen dichterischen Vertreter von *həpti* und erzielen dadurch ein dreigliedriges Pol.²⁹ Doch ist diese Auffassung nicht zwingend³⁰. Nach *juua* steht nicht *cā* wie nach den beiden folgenden Verben des Pol. Im folgenden Versuch ist *yehiia* auf Mazdā Ahura (6c) bezogen, *rādaḥō* als (singuläres!) Mask. und als Bezeichnung der Ahuras im Akk. Plur. aufgefaßt: "< Mazdā Ahura >, dessen Förderungen die Fürsorglichen antreiben sollen, die ja lebendig gewesen sind und es auch sein werden".

§ 15 (Anhang). Nicht einschlägig, aber stilistisch ebenfalls bemerkenswert ist Yt. 11,5:

Yt. 11,5 *nōi. dim. (...) druud. zaraθ. *zaranimnō. zazarānō. (...) *auua. spaṇnaua.*
"nicht soll ihn ein zorngefüllter, zümender, erzürnter Trughafter ausspählen"

Hier handelt es sich nicht um verschiedene Zeitstufen; die drei Formen von *zar* zielen wohl, einander verstärkend, auf dieselbe Situation.

Unklar ist einstweilen die Fortsetzung der Stelle Vr. 9,3 mit *haoma. (...) aṣaiia. uzdāta. aṣaiia. uzdāhiia. mna. (§ 8)*. Es folgen unmittelbar zwei weitere Wortpaare, irgendwie ähnlich aufgebaut wie *uzdāta* + *uzdāhiia. mna* und ebenfalls mit zweimaligem *aṣaiia*: *aṣaiia. aiβi. vaēdāhiia. mna. aṣaiia. aiβi. vaēdāhiia. mna. hunuana. aṣaiia. haoṣaiia. mna*. In der ersten Hälfte eines jeden Paares steht eine klare Partizipialform; die beiden Formen in der zweiten Hälfte machen Schwierigkeiten³¹: "nach der Ordnung gewidmet und nach der Ordnung – ? – ; nach der Ordnung gepreßt und nach der Ordnung – ? – ". Die Paare deuten auf eine Diathesen-, das zweite zugleich auf einen Tempuswechsel; es erinnert an Y. 55,3: *harə θrāi. aṣahe. gaē θanəm. suiāmnānṅmca. saōṣiāntṅmca.* "zur Bewahrung der Lebewesen der Ordnung, die gefördert werden und künftig selbst fördern werden".

Stellenverzeichnis (ohne die Wiederholungen)

Purs. 48: § 10. — Vr. 9,1: § 8. — Vr. 9,3: § 8, § 15. — Vr. 11,13: § 11. — Vr. 12,2: § 9. — Vr. 15,3: § 6. — Vr. 18,2: § 13.2. — Y. 4,5: § 5. — Y. 12,9: § 12. — Y. 19,9: § 13.2. — Y. 19,10: § 6. — Y. 21,4: § 13.2. — Y. 24,5: Anm. 18. — Y. 29,4ab: § 4. — Y. 33,10ab: § 14.1. — YH 35,2: § 4. — YH 36,2: § 3. — Y. 45,7ab: § 14.3. — Y. 51,22: § 11. — Y. 52,1: § 13.2. — Y. 55,3: § 15. — Y. 56,3: § 7. — Y. 57,4: § 4. — Y. 65,6: § 11. — Y. 68,22: § 13.2. — Yt. 11,5: § 15. — Yt. 13, 9,17: Anm. 18. — Yt. 13,21: § 12. — Yt. 13,150: § 14.2. — Yt. 13,154.155: § 3.

Für wertvolle Hilfe danke ich Xavier Tremblay.

²⁹ H. Humbach/P. Ichaporia (wie Anm. 26), 73: "who exist, have existed, and will exist", mit Anm.: "who exist", lit. 'who are alive'.

³⁰ J. Narten, *Aməša Spəntas* (wie Anm. 16) 87 Anm. 5.

³¹ Zu beachten ist die Zusammenstellung von C. Bartholomae, im *Grundriß* (wie Anm. 8) 111 § 209.14.

Infinitifs et abstraits verbaux en indo-iranien : v.-av. *xšqnmānē* et sa préhistoire

José Luis García Ramón

§ 1. Parmi les formations d'infinitif en avestique, dont le dossier est établi définitivement grâce aux recherches approfondies d'Émile Benveniste et de Jean Kellens¹, v.-av. *xšqnmānē* est la seule forme retenue comme représentant d'un type d'infinitif en /-manaj/ de la racine *xšam*² 'se résigner à'². La correspondance, plus ou moins précise dans le détail, avec des formes védiques en -*mane* et -*māne* (types *dāmane* et *vidmāne*) et grecques en -*μεναι* (types hom. et lesb. *δόμεναι*, *ἔδμεναι*) a été remarquée depuis les premiers pas de la grammaire comparée, bien que les formes ne constituent pas des équations parfaites et que le statut syntaxique des formations ne soit pas identique dans chaque langue. Récemment les infinitifs en -*unei* du celtibère sont venus s'ajouter au dossier, si l'on admet, comme on l'a proposé récemment³, que celtib. -*unei* procède de *-*m(e)n-ej* plutôt que de *-*u(e)n-ej*.

La question de savoir si v.-av. *xšqnmānē* est un infinitif a déjà trouvé une réponse affirmative, et concluante à mon avis, bien que d'autres possibilités continuent à être explorées. De fait, la forme, en raison de son isolement, ne remplit pas toutes les conditions exigées d'un infinitif en avestique et, en général, dans une langue indo-européenne ancienne : il n'est donc pas sans intérêt pour la typologie des formations d'infinitif d'y revenir⁴. Une autre question, qui demeure ouverte, est celle du rapport que présente la formation en /-manaj/ de l'avestique avec celle des autres langues et, en dernière analyse, si elles peuvent être considérées comme les reflets d'un infinitif indo-européen bâti sur le suffixe *-*men*⁵. On s'abstiendra en tout cas de combiner l'approche synchronique, qui est l'unique valable pour la première question, avec la comparaison, si bien que les formes et formations de chaque langue seront traitées tout d'abord séparément.

*Le présent article élabore les matériaux rassemblés pour le volume en préparation *Morphosyntax des Verbums* dans le cadre de l'*Indogermanische Grammatik* fondée par Jerzy Kurylowicz (éditions Winter, Heidelberg). La version finale a largement profité des remarques de M. Xavier Tremblay (Cologne) que je tiens à remercier ici très vivement.

** Les traductions des textes gathiques suivent celles de J. Kellens et É. Pirart, *TYA : Les textes vieil-avestiques* et J. Kellens 1994.

¹ Benveniste 1935, Kellens 1984 : 339sq., 1994.

² Cf. Benveniste 1935 : 70 ; Kellens 1984 : 346f. ; 1994 : 48 ; *TYA* II s.v. *xšam* ; Humbach 1991 II : 41 ; Mayrhofer, *EWAla* s.v. *kjan*¹ ; Hoffmann–Forssman 1996 : 241. *Altler* M. Schwartz 1985 : 487, 495.

³ Elchner 1989 : 35, De Bernardo Stempel 1994 : 295, Stifter 1997.

⁴ La différence entre infinitifs *sensu stricto* (ceux qui revêtent la fonction syntaxique d'actant) et *nomina converbata* (circonstants) à la manière de Haspelmath 1989 est sans portée directe dans notre cas.

⁵ Hoffmann–Forssman 1996 : 241 (« vgl. ved. *vidmāne* zu *vid* 'wissen', Inf.? »).

§ 2. L'*hapax* v.-av. *xšqnmānē*, pour lequel la tradition manuscrite offre plusieurs variantes⁶, apparaît dans un passage difficile (Y. 29.9), à côté d'une forme *rādam* dont l'interprétation est une des clés de la compréhension du texte :

Y. 29.9ab *aṣcā gṛnuš uruuš raostā yō anaēšam xšqnmānē rādam*
vācəm nərəš asūrahitiā yōm ā vācəm mōšā xšaθrīm

"Et pourtant, l'être de la Vache se lamente : « Et dire que je dois me contenter de la voix sans force d'un homme faible » ... » (Kellens–Pirart), et, plus concrètement « et j'arriverais à me contenter d'une voix incapable » (Kellens 1994 : 52)

Dans cette interprétation, *xšqnmānē* /*xšam-maṇai*/, l'infinitif de *xšam* 'se résigner à, se contenter de' (: véd. *ksam* 'se montrer patient'), est l'objet de *rādam*, forme de 1e sg. injonctif aoriste de *rād* 'réussir' (: ved. *rādh*), comme l'a fait voir Karl Hoffmann⁷.

La racine *xšam* n'étant représentée en avestique que dans *xšqnmānē*, son sens ne peut être élucidé qu'à la lumière de véd. *ksam* 'se montrer indulgent, favorable'⁸, normalement avec le préverbe *abhi* : l'objet de l'indulgence (premier actant) peut être exprimé à l'accusatif (*mā* cf. RV II 33.7d *abhi nū mā vṛṣabha cakṣamithāh* 'puisses-tu te montrer favorable envers moi, taureau') aussi bien qu'au datif (*naḥ* ... *yūyīyā* Y II 28.3 "envers nous ... pour une alliance") ou au locatif (*dravati* II 33.1 "envers le cheval"⁹). Le régime accusatif de véd. *rādh* permet de le supposer aussi pour av. *xšam*, donc pour *xšqnmānē*, notamment *anaēšam* ... *vācəm*.

Quant à *rādam*, on soulignera que *rād* 'réussir' régit un datif en vieil-avestique (cf. *vārāi rād* 'réussir à (rencontrer) la volonté de', cf. *vārā*- 'volonté', 'exigence')¹⁰ et un accusatif en avestique récent (Yt. 10.68d *yefhe daēna mazdaitasniš / x'ite paθō rādaiti* "dont la conscience mazdéenne réussit à préparer les chemins, pour qu'il aille bien")¹¹, mais n'est pas attesté avec rection infinitive ou avec un infinitif de meut. L'interprétation, est, à mon avis, en tous cas préférable à celle qui fait de *rādam* l'accusatif d'un nom d'agent '*rāda*- 'protecteur'¹² ("I) who have to content myself

⁶ Comme le souligne Kellens 1984 : 346, quelques variantes de la tradition témoignent de l'association de la forme *xšqnmānē* de l'archétype de la vulgate (aussi *xšqnmānē* K. 5.4 Pt 4), transmise par le Yassa pehlevi iranien et indien, avec *xšnu* 'accueillir' (*xšnumainē* J 2, *xšqnumnē* J 3 P 11) ou *xšnd* 'reconnaître' (*xšqnumnē*.n 5 S 1, *xšdn.mānē* J 7 K 1, *xšqnm.mānē* H 1 L 13.2 B2? Bb 1, *xšqnm.mānē* J 6, *xšqnm.mānē* L 20, *xšqnm.mānē* C 11). Cf. aussi *xšqnmānē* J 4. Mf 1. 2 Pd. Cf. Tremblay 2005 : 151sq., qui excipe de ces variantes pour reconstituer *xšqnmānē*.

⁷ K. Hoffmann (apud Humbach 1991 II, 41), J. Kellens–E. Pirart, TVA I ad loc. (et TVA II 310 s.v. *rād* 'réussir' ("arriver à inf." 29.9); Kellens 1994 : 52. Cette interprétation est sans doute préférable à celle de Insler 1975 : 156 "I who have recognized that my caretaker is powerless!", fondée sur la prétendue existence de deux mots *xšqnm mānā* (*xšqnm* 1^{re} sg. inf., aor. *xšnd*, *mānā* gén.sg. 'de moi').

⁸ Pour la sémantique de la racine cf. Goṭō 1987 : 123, Könnel 2000 : 150.

⁹ Cf. II 28.3d *yūyīyā naḥ putrā aditē adabādhā abhi kṣamādhiṃ yūyīyā devah* "vous, fils d'Additi que rien ne peut arrêter, nous faire la faveur de nous aller (dat. *yūyīyā*) avec nous, ô dieux!" ; RV II 33.1c *abhi no virō dravati kṣameta* "puisse notre héros <Indra> se montrer bienveillant envers le coursier (loc. *dravati*, viz. 'le char', en l'espèce 1^{re} aoriste)".

¹⁰ D'où "être à la hauteur des exigences (vārāi de)" (Kellens–Pirart TVA II s.v.).

¹¹ Aussi avec le causatif *rādāia*- (Yt. 4.9).

¹² Cf. déjà Benveniste 1935 : 70 ("moi, me contenter d'un protecteur sans pouvoir ?"). Humbach 1991 II : 41 invoque la conjecture *rādam* dans Y. 9.23. La formation est en soi irréprochable (indo-iran. *rādā*-

with a caretaker lacking in vigour, with the voice of a weak man ...") (Humbach II 41 et 156)¹³.

En conclusion, la meilleure interprétation de Y. 29.9ab demeure "... Je réussirais (*rādam*) à me contenter (*xšqnmānē*) de la voix sans vigueur (*anaēšam* ... *vācəm*) d'un homme faible".

§ 3. La question se pose donc des conditions que *xšqnmānē* remplit pour être considéré comme un infinitif. Pour reprendre la formulation de Jean Kellens : « ne peuvent être considérées comme infinitives que les formes qui ne s'excellent pas dans la flexion d'un dérivé nominal » (1994 : 46) et, plus explicitement, « est infinitive toute forme 1. qui a fonction d'impératif sans ressortir à la flexion verbale ; 2. qui a le sens d'un nom d'action et est dérivée d'un thème temporel ; 3. qui a le sens d'un nom d'action et est caractérisée par une terminaison qui ne s'explique pas, ou ne s'explique plus, dans le cadre de la flexion nominale » et (4.) « elle ... peut exercer une rection verbale quand elle dépend d'un verbe personnel »¹⁴.

Ajoutons un critère (5), complémentaire de (3), d'ordre syntaxique : est infinitive toute forme qui, même si elle s'explique bien comme appartenant à un dérivé nominal, présente une désinence qui ne correspond pas à la fonction que l'on attend pour cette désinence (conventionnellement F ≠ F) ou encore en laquelle, simplement, aucune désinence n'est reconnaissable¹⁵.

Dans le cas de v.-av. *xšqnmānē*, ce sont les conditions (3), (4) et (5) qui peuvent être prises en considération. On verra que seule la condition (4) — ainsi, sous réserve, que la (3) — est accomplie, mais non pas (5).

§ 4. Commençons par le critère (5) : v.-av. *xšqnmānē* est reconnaissable en synchronie comme datif /-*man-ai*/, qui correspond de fait au régime de v.-av. *rād*, dont le premier actant est régulièrement au datif : Y. 33.2c *īōi vārāi rādōnū ahurahitiā xaošē mazdā* "ceux-là rencontreront la volonté du Maître Mazdā à sa grande approbation", Y. 51.6a *yō vahitiō vanhuš dazdē yascā hōi vārāi rādāq* "alors qu'il attribue mieux que ce qui est bon à celui qui se plie à sa volonté".

de **Hroftā*-ō-), et aurait sa place au côté des autres dérivés nominaux de la racine : *rādah*- 'généreux' (**rādha*-) et *rādah*- 'générosité' (: véd. *rādhas*), *aradra*- < **HrHd*^h-rō- 'actif, dévoué' (Y. 43.3 *haθiθiṇg* ... *ahurō aradrō* "le maître détenteur du succès (rituel)", cf. RV *satya*-*rādhas*-).

¹³ Cette interprétation présuppose que *xšqnmānē*, dont H. Humbach reconnaît le statut d'infinitif, occuperait la place du verbe personnel dans une proposition relative. Comme me le signale X. Tremblay, *xšqnmānē* aurait deux objets en asyndète, *rādam* et *vācəm* "Je dois me satisfaire avec un protecteur sans force et avec la voix d'un homme...", appartenant à des champs lexicaux assez divergents pour former un zeugma. Humbach 1991 II 41 et 156 invoque comme parallèle Y. 44.12d *yō mā draugudū θrīdī sauudū pañīrānē* "the deceitful one who intends to obstruct thy benefits". En fait, *pañīrānē* se laisse bien expliquer comme infinitif en -*īd* d'*ar* "se mettre en marche" dépendant d'une forme finie < *māhiēte* > figurant au vers suivant et ici élidé, comme l'enseigne le parallèle Yt. 8.39 du reste fourni par Humbach 1991 II 156 lui-même. Cf. sur toute la strophe Y. 44.12 Tremblay 2006.

¹⁴ Kellens 1994 : 46, 1984 : 339.

¹⁵ García Ramón 1997a, 1997b.

La rection sépare les cognats av. *rād* et véd. *rādh* (aor. *rādh-¹⁶*, *rādhyā-¹⁶* AV +) 'réussir, avoir du succès', aussi 'achever' (*rādhman-* YA +), dont le régime est accusatif (RV I 41.7ab *kathā rādhamā sakhāya stōnam* "comment pourrions-nous, camarades, réussir le chant de louange ...?" ou, au parfait, instrumental¹⁶ (X 107.6d ... *yāh prathamō dākṣiṇayā rarādha* "«celui-là nommions rādh», ... qui a remporté la première place par l'honneur du sacrifice"). On reconnaît aussi un sens 'satisfaisant, rendre content' avec un objet animé (acc.), cf. I 120.1 *kā rādhad dhōtrāśvinā vām kō vām jāya ubhāyoh kathā vidhātvy apracetāh* "Quelle injonction de hotar peut vous satisfaire, Aśvins? Qui vous réjouira tous deux ensemble? comment, un sot vous rendre hommage?".

En supposant, sur la base de l'avestique récent (et du védique) que le verbe av. *rād-* pouvait avoir aussi un régime accusatif (comme *rādhan* dans RV I 120.1), une autre interprétation de Y. 29.9 serait possible : *yā anaśam ... vācam* pourrait être l'objet de *rādām* "je dois satisfaire la voix sans vigueur d'un homme faible" (*narāś asūrahīdā*). Or, dans cette hypothèse, *xšqnmñē* devrait être un circonstant de but, ce qui heurte le sens : "... pour montrer (ma?) bienveillance" ou, en interprétant *xšqnmñē* simplement comme datif d'un abstrait verbal, "... par bienveillance" ?

En conclusion : l'application du critère de dissociation de la fonction syntaxique d'avec la forme casuelle ne permet pas de reconnaître dans v.-av. *xšqnmñē* une formation d'infinitif. La forme de datif en *-a/-aj* est justement celle à laquelle l'on s'attend comme régime du verbe *rād* dont *xšqnmñē* remplit la position d'actuel.

§ 5. Quant au critère (3), ce n'est que sous réserve que l'on peut supposer que *xšqnmñē* est une formation qui ne s'explique pas (ou ne s'explique plus) dans le cadre des neutres en *-man-* en avestique.

Les thèmes neutres en *-man-*, étant bien attestés en avestique¹⁷ à tous les cas, dont datif et locatif sg., ne sont, certes, pas très productifs. Pour autant, une forme de datif en *-manaj* n'aurait rien d'exceptionnel. On soulignera, en tout cas, que les neutres en *-man-* formés sur des racines verbales ne sont pas, sauf exception, des *nomina actionis*, mais des *nomina rei actae*, voire des objets (e.g. *barāsmān-* 'faisceau de feuilles', *dāman-* 'créature'). Le caractère nominal des neutres en *-man-* se reflète aussi dans le fait qu'ils n'ont pas de préverbe dans les composés, à l'exception de *ā.dabaoman-* 'égarement' (cf. *infrā*), qu'ils ne forment pas de composés privatifs avec *a-* (on a plutôt le préfixe péjoratif *duš-*, par ex. *dušdāman-* 'à/de la mauvaise création'). Et surtout, ils n'ont pas de rection verbale (cf. § 6).

Il y a, certes, des formes en *-manil* (locatif) ou en *-manaj* (datif), interprétés par Christian Bartholomae, GIP I:1 143-147 comme des infinitifs, qui peuvent évoquer le sens d'un *nomen actionis* et être de fait considérées comme tels, comme l'a fait voir E. Benveniste¹⁸ : sont dans ce cas les datifs en *-manaj*/ ou les locatifs en *-manil* de (ā)

¹⁶ Le lexème du parfait serait à l'origine intransitif (AV XII 1.2cd *prthivī ... rādhyatām naḥ* "la terre soit prospère pour nous") et l'accusatif serait à l'origine de relation (Kümmel 2000 : 422f.).

¹⁷ Bartholomae, *AltW* coll. 1963-1965 ; Hoffmann-Forssman 1996 : 142ff., 264.

¹⁸ Benveniste 1935 : 50sqq.

cinman- 'demande, désir', (b) *dabaoman-* 'égarement', (c) *staoman-* 'louange' (= véd. *stōman-*), (d) *haxman-* 'communauté' (: *sākman-* 'suite'), ou de (e) *cinmānī* (Y. 12.3) : 'satisfaction', (f) *sraoman-* 'ouïe, faculté d'entendre' et (g) *šītaoman-* '(mauvaise) action', lesquels font face à des *nomina actionis* en *-ti-* des sintests.

(A) Av.réc. *cinman-* 'demande, désir'¹⁹, loc. *cinmānī* (Y. 12.3) : *nōtū ahmāy *ā ziīdām nōtū vīnuuāpam xštā māzdaīashtī aoi vīšō nōtū astō nōtū ušānahāh cimmānī* "je ne veux plus me sentir coupable ni de la destruction ni du dépeuplement de la communauté, ni dans le désir pour le corps ni pour la vie". L'interprétation de *cinmānē* (Yt. 10.32c-e) est discutée²⁰.

(b) V.-av. *dabaoman-* 'abusion' (aussi 'abuseur') : Y. 30.6ab ... *hiiaj tī ā.dabaomā / *pərəsmānng upā.jasaj* ... "car l'égarement leur advient quand ils délibèrent" (cf. véd. *dabh* 'tromper, égarer', prés. *d̥banaui-* : véd. *dabhnvan-*).

(c) Av. réc. *staoman-* 'louange', dat. *staomaine* (Y. 9.2) : *frā maṇ hūnuuajuha x'arətše / aoi maṇ staomaine stūlōi* "presse-moi pour le boisson, loue-moi pour la louange" ('zum Preis' Wolff) Av. réc. *staomaine* est un datif de but, comme l'est *x'arətše*.²¹

(d) V.-av. *haxman-* 'communauté', dat. *haxmainē* Y. 40.3bc *darəgāi zīziāi bəzuuaitē haxmainē* "«(fais) ... pour une durable, vigoureuse, nombreuse communauté".

Le contraste entre les neutres en *-man-* et les noms d'action en *-ti-* se laisse apprécier au moyen de paires minimales qui rendent évident le caractère de *nomina rei actae* des premiers en synchronie avestique :

(a) *xšnaoman-* 'satisfaction' :

Vd. 3.12ab *dātara ... aḡām, / kō paorīm imam xam mazišta xšnaoma xšnūuaiteli* "O Instaurateur du monde matériel) partisan de l'Harmonie! Qui donne à la terre ici-bas la plus grande satisfaction"²²

Av. réc. *xšnūmaine*²³ est le datif de *xšnaoman-* dans la formule *xšnūmaine ahurahe mazdā amašānqm spəntānqm* "pour la satisfaction d'Ahura Mazda, des Amšas Spantas" (Y. 1.3 *passim*, 22.4 ; *xšnūmaine ahurahe mazdā raēuwaō z'arənanjuhatō*

¹⁹ La forme *cinmānē* (Yt. 19.33d-f) est en réalité un locatif de *cinman-* 'bon plaisir' (racine *kan-*) : ... *yaj hām aēm draoyem vacim aghaiθim cinmānē pati barata* "<<était avant> qu'il ne profitât en son plaisir (volontairement) cette erreur contraire à la vérité" (d'après Hintze 1994 : 188sqq.).

²⁰ Tremblay 1996b : 118 avec n. 37 fait de cette forme un locatif thématisé : Yt. 10.32c-e *upa.nō yanzm ahīša pati.nō zaoθrā vīsaḡa pati.hī yastī vīsaḡa hām hīz cinmānē barəḡa* "veuille t'asseoir à de notre sacrifice, prends place près de nos libations, prends place près d'elles qui <te> sont offertes en sacrifice, rassemble-les dans ta gorge". Un datif de but ("pour ta libation") avec Benveniste 1935 : 50 "quel qu'en soit le sens ... il s'agit d'un datif de but à vocalisme long" ou Gershevitch 1959, ad loc. et 184 ("collect them for consumption") est également défendable. Dans les trois traductions, *cinmānē* semble se rattacher à **cam* 'boire, absorber', véd. *cam*.

²¹ L'interprétation comme infinitif "daß man mich trinke" (Bartholomae) n'est qu'un effet de traduction.

²² *xšnaoma* acc. pluriel d'objet indirect peut se rattacher à *xšnaoman-*, cf. pl. *dəma* Y.71.6, *han-dāma* Yt. 14.56, *nəma* Yt. 15.49sq. (indication de Xavier Tremblay).

²³ Benveniste 1935 : 50. *Aliter* Bartholomae, *AltW* 560 (infinitif "zufrieden zu stellen").

amañanqam spāntanqam "pour la satisfaction d'Ahura Mazda pourvu des richesses et de la Gloire, des Amṛtas Spantas" Y. 12.23, etc.). Le terme désigne une *res acta*, notamment un type de prière (pahl. *šnōm*) vis-à-vis de *hu-xšnūiti* qui désigne l'activité elle-même 'satisfaction', cf. Yt. 10.109 *ḡbištaheci axšnuštahe miθra manō rāmaileiti hu.xšnūitīm paiti miθrahe* "La pensée <suscitée> par Mithra apaise l'esprit du harcelé, de l'inquiet, au moment où satisfaction est donnée à Mithra <= de la prière à M.>".

(f) *sraoman-* désigne 'la possibilité d'entendre, le sens de l'ouïe', que l'on peut ôter aux ennemis (Yt. 10.23) ou bien octroyer aux oreilles (Yt. 16.7), mais non pas l'activité d'entendre elle-même, qui, elle, est désignée justement par **srūiti-*. Ainsi, Yt. 10.23fe *apa aēšqm bāzūd aōjō tūm grāntō xšaiamno barahi apa pādaiid zāuwarō apa cašmanā sūkam apa goašaiid sraoma* "toi, tu peux ôter en ton ire de leurs bras la vigueur, de leurs pieds la force, de leurs yeux la vision, de leurs oreilles l'ouïe". Yt. 16.7 *yaq hē daθaθ razišta cista mazdaδāta ašāoni pādauue zāuwarō goašāēše sraoma* "parce qu'elle a été créée par Mazda très droite pour lui, que Cista offre au partisan de l'Harmonie force aux pieds, l'ouïe aux oreilles". Pour **srūiti-*, cf. *fra.srūiti-* 'récitation (: action de faire entendre les prières)', *asrūiti-* 'action de faire cesser (: ne plus faire entendre) les prières' : Y. 9.14 *tūm paoritiō zaraθuštra ahunam vairīm frasrūitiōti vībarōθpañtam āxtūritm aparēm xraoδiēhieha frasrūiti* "Zarathustra, tu as récitée l'Ahuna Vairya quatre fois en respectant les pauses, et la deuxième partie avec récitation en haute voix" (cf. aussi V. 12.2), N. 30 *nōiḡ gāθanqam asrūiti āstriieiti* "il ne se rend pas coupable de la non-récitation des chants".

(g) *šīaoman-* '(mauvaise) action' exprime le résultat de l'activité et est le correspondant négatif, propre aux *daēuua-*, des bonnes actions (*šīaomθ(a)na-* Yt. 19.16 : véd. *cyautnā-* 'action'), cf. Y. 32.3 *šīaomqam aiḡp daibitānā yāiš asrūdūm...* "vous collaborez au mauvais acte (loc.) (par les šīas), par lesquels vous êtes renommés...". En revanche *šūiti-** désignerait l'action de marcher²⁴, cf. P. 23 *nāēca pascāēta *hāu nā ahmāq haca gātaoḡ isaēta frašūitōi nōiḡ apāšūitōi θrāitāqncina gāmanqam* "et alors cet homme ne serait plus capable ni d'avancer ni de reculer même de trois pas de cet endroit"²⁵.

xšqmōnē, qui désigne l'action de se contenter et non l'état de contentement, détone parmi les neutres en *-man-* désignant des *nomina rei actae*. En ce sens, le critère (3), pour délicat qu'il soit, laisse suspecter qu'il peut s'agir d'un infinitif.

§ 6. C'est finalement le critère (4), la possibilité de rection verbale avec accusatif objet, qui serait anormale avec un nom en *-man-*, qui laisse reconnaître le caractère infinitif de v.-av. *xšqmōnē*. L'accusatif *anaēšqm* ... *vācam* ne peut être régi que par une forme verbale, sous l'espèce d'un infinitif ; les neutres en *-man-* ne régissent jamais un

tel accusatif²⁶. C'est donc ce trait qui permet de postuler, par le même biais, l'existence d'infinitifs *sensu stricto* en *-manaj* en avestique²⁷. Si *xšqmōnē* était attesté en emploi absolu, aucun argument n'eût interdit de le ranger dans la liste des quasi-infinitifs, avec forme de datif et fonction finale auxquels E. Benveniste dénia le statut d'infinitif.

Si, à défaut d'autres caractéristiques propres à l'infinitif, une forme présente au moins une rection verbale (en accusatif) qui n'est ni régulière, ni attendue, dans la formation nominale (obsolet ou non) à laquelle elle appartient, il est licite d'y voir un infinitif. C'est, par exemple, le cas de *frādañhē* gouvernant un accusatif *vāstram* au Y. 44.20 *nōiḡ hīm mizān, ašā vāstram frādañhē* "ils ne la soignent pas pour faire prospérer la pâture par l'Harmonie". Av. *frād* 'soigner, faire prospérer' régit l'accusatif, cf. *yā mōi gaēθā ašā frādōiḡ hacamā* 10c "la Dérérence qui accroît mes troupeaux, en association avec l'Harmonie (aussi 43.6, 46.13). En principe *frādañhē* eût pu être un datif de **frādah-* (: **plēhād-es-* : gr. *πλήθος*) : faute de notation de l'accent, la rection nominale dénonce un infinitif **frādāsqā*²⁸.

§ 7. Passons maintenant au védique. Parmi les noms d'action²⁹ en *-man-* on peut distinguer deux formations (représentées conventionnellement par *dāmane* et *vidmāne*), qui procèdent de deux types apophoniques différents : (a) un type acroton (*C/Cā-man-* et *C/CāC-man-* : *dāman-* 'donation' (**dēhṡ-men*), *dāhman-* 'usage, loi' (: **d'ēhṡ-men-* : Av. *dāman-*), *trāman-* 'protection', *yāman-* 'voyage' et *dāhman-* 'support', 'ordre établi', *brāhman-* 'devotion, prière'³⁰ ; (b) un type oxyton (*C/C-mān-* : *vidmān-* 'connaissance'). Les deux types ne doivent pas avoir été hétéroclitiques à l'origine³¹.

7.1. Les formations du type (a) (*C/CāC-man-e*, *CāC-mane* ne peuvent nullement être considérées comme des infinitifs : elles s'expliquent bien dans la flexion nominale, et plus d'une forme casuelle est attestée, chacune avec la fonction correspondante. On a ainsi ad. *dāmane*, gén. *dāmanaḡ*, cf.

²⁴ Pour le védique cf. Gaedicke 1880 : 193-194.

²⁵ On rappellera que, à défaut d'autres données de **šīam*, la rection verbale en accusatif peut être supposée pour les formes personnelles du verbe (comme en védique pour *ābhi-kṡam* RV II 33.7).

²⁶ Kellens 1994 : 45. En revanche, cf. Yt. 13.39, *θpāšam paskaj frauazante i auwahe narqm ašāonam i qayhe duuwaridāuwarozqm* "ils s'élancent rapidement après eux pour la protection des hommes partisans de l'Harmonie, pour l'angoisse de ceux qui font des actions mauvaises".

²⁷ Dans la plupart des thèmes de structure **(C/CāC-man-* les cas obliques ont régulièrement le degré plein du suffixe **(C/CāC-man-*. Dans des racines de structure *C/Cā-* les cas obliques ont la forme **(C/Cā-mn-* (*dāmn-*, *dāhmn-*) comme résultat du remplacement de **(C/Cāman-* par *C/Cāmn-*. Les exceptions à cette distribution, par exemple *trāman(-e)*, *dāman(-e, -aḡ)*, *yāman(-aḡ)*, peuvent être interprétées comme des archaïsmes (Nussbaum 1986 : 159sqq.).

²⁸ A côté des noms d'action véd. *dāman-* 'donation', *brāhman-* 'dévotion' se rencontre encore le type oxyton des noms d'agent *dāman-* 'donneur', *brahmān-* 'prêtre', cf. Tremblay 1996a : 112 sqq.

²⁹ L'existence d'hétéroclitiques IE en **-merh-* (Benveniste 1936 : 116sqq., Jeffers 1975 : 140 n.12 ; Nussbaum 1986 : 159f.) demeure possible (cf. aussi Rieken 1999 : 361ff., 414ff., avec référence à IE **g'ed-mor* : toch B *kemmer* 'excrément', cf. hitt. *kammarija-* 'dégéquer'). Des thèmes non-hétéroclitiques en *-men-* peuvent avoir reçu en anatolien un nom. acc. -r par analogie avec **-yerh-*, **-terh-*, **-serh-* (Melchert 1983 : 20).

²⁴ La restitution **aiuu.šūiti-* dans N. 4 est inutilisable (Benveniste 1935 : 30).

²⁵ D'après Benveniste 1935 : 12. Après le verbe *av-*, un génitif est attendu, mais, comme me le signale X. Tremblay, si ce ne sont pas des corruptions tardives (par exemple par persévérance d'*ahmāq gātaoḡ nōiḡ* comme le suppose JamaspAsa-Humbach 1971, 43 n. 14, qui corrige), l'ablatif pourrait se justifier par la négation, et donc la privation de ce qui n'est plus maîtrisé. Sur *haxōiḡ* N. 9 cf. Humbach 1990 : 65.

RV VIII 93.8ab *Īndraḥ sá dāmane kṛtā | ójigṛhaḥ sá mōde hitāḥ* "cet Indra est fait pour <recevoir> la donation, lui, le plus vigoureux, est destiné à l'ivresse" (remarquez le parallélisme entre *dāmane* et *mōde*) vis-à-vis de

RV V 36.1ab *sá ā gamad indro yó vāsūnām cīketad dātūm dāmano rayiṇām* "cet Indra puisse venir à nous, lui qui connaît bien la donation de trésors et la donation de richesses". On observe le double régime de *cīketad*, l'accusatif *dātum* et le génitif *dāmanah*, tous les deux avec rection nominal *vāsūnām* et *rayiṇām* respectivement.

Les exemples de dat. *-mane* à côté d'autres formes casuelles d'un même mot pourraient se multiplier. Ainsi, de *dhárman-* (: *dhar*³², 'supporter, tenir'), on a dat. *dhármaṇe* et loc. *dhármaṇi* (et *dhárman*)³², ainsi que nom.sg. *dhárma*, gén. *dhármanah*, instr. *dhármanā*, nom.-acc. pl. *dhármani*, gén. *dhármanām*, instr. *dhármabhiḥ*. L'existence d'un paradigme complet montre à l'évidence qu'il s'agit, dans ce cas, et dans les formations de ce type, d'un abstrait verbal, non d'un infinitif. Les formes casuelles ont la fonction correspondante, cf. par exemple, dat. *dhármaṇe* vis-à-vis de loc. *sāvīmāni* (IV 53.3), en parallèle avec le syntagme de double datif *bhármaṇe bhīuvānya* (X 88.1), ainsi que loc. *dhármaṇi* (I 159.3), *dhárman* (I 159.3):

RV IV 53.3bc *ślokaṁ devāḥ kṛute svāya dhármaṇe prā bāhū asṛk savitā sāvīmāni* ... "le dieu pousse son cri d'éveil pour se soutenir lui-même (*svāya dhármaṇe*³³). Savitṛ étend ses bras dans une impulsion vivifiante (*sāvīmāni*)"

RV X 88.1cd *tāsyā bhármaṇe bhīuvānya devā dhármaṇe kām svadhāya praprahanta* "au moyen de sa nature (d'Agni) les dieux s'étendent, pour porter le monde (pour le transport du monde : *bhármaṇe bhīuvānya*³⁴) et le soutenir"

RV I 159.3cd *sthātūs ca satyān jāgataś ca dhármaṇi* "vous deux protégez le Vrai dans l'ordre soutenant de ce qui est arrêté et de ce qui se meut"

RV IX 7.1ab *dagṛgan indavaḥ pathā dhármann ṛtasya su ryaḥ* "les gouttes ont courlé dans le chemin correct, dans le soutien de l'ordre".

On trouve une situation similaire dans le cas de *vi-dharman-* 'expansion, distribution'³⁵, qui est attesté dans le Rig Veda pratiquement à tous les cas, même au vocatif (*-man* V 17.2 : *hapax*). Pour le datif, cf. VIII 7.5ac *nī yad yāmāya vo gīr | nī sindhāvavildharmane mahé śīṣmāya yemiré* "quand les montagnes ont fait place pour votre voyage, les rivières pour votre expansion, pour votre grand assaut" (*vi-dharmane* datif commodi, comme *yāmāya* et *śīṣmāya*).

Pour le locatif cf. IX 4.9ab *tvām yajñāir aviryan pāvamāna vīdharmani* "ils t'ont donné la vigueur au moyen de sacrifices, o Pavamāna, dans ton expansion" et IX 97.40a *ākṛān samudrāḥ prathamé vīdharman* "dans sa première expansion rugit l'océan" (*prathamé* épithète de *vīdharman*).

De fait, *dhármaṇe* est un datif de but en opposition à loc. (**)dhármani*, (**)dhárman*, et à tout les autres cas de la flexion.

Il en va de même pour *trāmaṇe* (V 46.6) vis-à-vis d'instr.pl. *trāmabhiḥ* (I 53.10) de *trāman-* 'protection' (: *trā*) et pour *bhármaṇe* (X 88.1) vis-à-vis de *bhārmabhiḥ* (I 22.13, X 64.14) de *bhārman-* 'transport' (: *bhar*). Sur *trāman-* cf. RV V 46.6ab *ut tyé nah pārvatāṣaḥ suśastīyaḥ sudītayo nadīśv bhāruvan bhuvan* "puissent les montagnes chantées dans les hymnes et les fleuves pleins d'éclat nous servir de protection" et I 53.10ab *tvām āvītha suśrāvāṣaṇi tāvotibhis tāva trāmabhir indra tūrvayāṇam* "tu as aidé Suśravas par tes aides, (et) Tūrvayāṇa avec tes protections, ô Indra". Pour *bhārman-* cf. RV X 88.1c *tāsyā bhármaṇe bhīuvānya devā dhármaṇe* and I 22.13ac ... *dyāyāḥ pṛthivī ca ... pipṛyān nō bhārmabhiḥ*. D'autres formes en *-maṇi*, *-man* sont isolées (*dārtman* I 129.8, *pārtmaṇi* IX 71.3, *sāvīmāni* IV 53.3 cité *supra*; VI 71.2; VIII 18.1; X 36.12, *hāvīman* VI 63.4), mais leur fonction dans la syntaxe de la phrase est bien celle de locatifs³⁶.

Le caractère nominal du type *CāC-man-* est évident à la lumière de sa rection nominale (*sthātūs ca ... jāgataś ca dhármaṇi* RV I 159.3, *dhármann ṛtasya* RV IX 7.1; 110.4) et de sa détermination par un attribut (IX 97.40 *prathamé vīdharman*).

En conclusion : véd. *dāmane* n'est pas un infinitif, mais le datif d'un nom verbal du type *CāC-man-*, *CāC-man-*.

7.2. Le deuxième type à degré zero radical (*CC-mān-*) est représenté par véd. *vīdmāne* 'pour la connaissance' (I 164.6; X 88.18), et par *pāpmāne* 'pour le mal' (AV 5.14.6) Au fait aucune des ces formes est isolée : à défaut de formes de locatif, qui étaient bien attestées pour le type *CāC-mane*, on a quatre attestations de l'instr. *vīdmānā* 'avec sa connaissance' (RV I 110.6, V 87.2, VI 14.5, VII 4.1), avec fonction sociative. On a ainsi RV X 88.18d *pṛchāmi vaḥ kavayo vīdmāne kām* "je vous interroge, savants, pour ma connaissance"³⁷ vis-à-vis de VII 4.1cd *yó dāvīyāni mānuṣā janūṣy antār vīśvāni vīdmānā jīgāti* "(pour lui) qui va (comme messager) en connaissance au milieu de toutes les races humaines et divines".

Quant à *pāpmāne*, il est le datif du masculin *pāpmān-* 'mal, disgrâce', qui est attesté aussi à d'autres cas dans l'Atharva Veda³⁸ : AV V 14.6 *yādī strī yādī va pāpmān kṛtyān cakāra pāpmāne | tām u tāsmai nayāmayi* ... "if woman, or if man, hath made witchcraft in order to evil, it we conduct unto him" (Whitney) Du reste, véd. *pāpmān-*

³² Pace Bartholomae 1892 *passim* (« in infinitivischer Verwendung »), Renou 1937 : 74, AIG II 2, 760, qui partent du présupposé que véd. *-man* et les infinitifs en *-mēv* (Homère, grec occidental) sont superposables non seulement formellement, mais fonctionnellement. Contre ce point de vue erroné, cf. déjà Delbrück, *Grundriß* IV :2, 452, Porzig 1924 : 270ff., García Ramón 1997b : 41sq., Keydana 2003 : 223.

³³ Préférer à la "zur Anregung" (Bartholomae 1892 : 496), ou "nach eigener Bestimmung" (Geldner).

³⁴ Sur cette expression cf. *bībharti bhīuvānāni* (IX 83.3), *bhīuvānāni dhārdyan* (X 81.4).

³⁵ Sur *vīdharman* (*-maṇi*), cf. Pinaut 1989 : 71sq. ("dans la répartition", "dans l'expansion", "selon le statut particulier, distribué" comme alternative à *vīdhartari* "en répartissant" ["au cours de la répartition"]).

³⁶ García Ramón 1997b : 41sq.

³⁷ Cf. aussi I 164.6ab *ācīkṛvāṇi cīkṛtāś cid āra kavīn pṛchāmi vīdmāne nā vīdvān* "j'interroge, sans savoir, à ceux qui savent, les poètes/voyants, comme quelqu'un qui ne connaît pas, pour (obtenir) connaissance".

³⁸ Acc. *pāpmānam* (3x), instr. (*pāpmānā* AV III 31 *passim*), X 7.40 ; sur l'instrumental *pāpmā* v.l. AV V 22.12, cf. n. 40.

est le résultat d'un remaniement formel de *pāman-* 'éruption de la peau' (av. réc. *pāman-* 'id.'). cf. instr. *pāmnā*³⁹ (AV 2.12.12. cf. Whitney⁴⁰) d'après *pāpā-* 'mauvais'⁴¹.

En conclusion : il n'est que trop évident que les formations en *-māne* du type *vidmāne*, *pāpmāne* n'ont pas atteint en védique le status d'infinitif, tout comme celles du type *CāC-man-*, *CāC-man-*. Ceci implique que les formes du védique ne forment pas une équation fonctionnelle avec av. *l-manaī* (v.-av. *xšamānē*), qui est un infinitif. La correspondance formelle permet de reconstruire pour l'indo-iranien un datif en **-manaī* des deux types de noms d'action en *-man-* (*-mane* et *-māne*), mais non pas un morphème d'infinitif indo-iranien en **-manaī*.

§ 8. Le grec présente, on le sait, des infinitifs en *-μεναι* (sur la finale *-αι* cf. *infra*) attestés chez Homère et en lesbien. Leur distribution n'est pas exactement la même : en lesbien⁴², ces infinitifs sont attestés exclusivement dans les thèmes verbaux monosyllabiques brefs, donc dans des présents et aoristes radicaux athématiques. Chez Homère ils sont attestés dans tous les types de thème verbal, dans la mesure où l'infinitif obtenu entre dans le vers. Nous avons ainsi lesb. et Hom. (*)*δόμεναι*, (*)*θέμεναι* (aussi Hom. *δόμεν*, *δοῦναι*, et *θέμεν*, *θεῖναι*, mais lesb. (C)*σταν* (*προ-σταν*), *ομνυν*, *σχεθην* vis-à-vis de hom. *στήμεναι* et *στίνα*, *ξενυνόμεναι* et *ξενυνόμεν*, *πειρηθήμεναι* et *πειρηθῆναι*, att. *προ-στάναι*, *ὀμνύναι*, *σχεθῆναι*).

Les infinitifs en *-μεναι*, étant une formation héritée (parmi d'autres) en grec prédialectal, ont survécu en lesbien, confinés aux thèmes monosyllabiques brefs d'après une règle de distribution spécifique du dialecte. Chez Homère, il est bien possible qu'il s'agit d'un trait lesbien à l'origine, qui s'est en tout cas épanoui dans la langue épique : les infinitifs in *-μεναι* sont attestés dans tous les thèmes verbaux, y compris les thématiques. On a ainsi *στήμεναι*, *βήμεναι*, *γυλόμεναι* ; *ξενυνόμεναι* ; *δαμῆμεναι*, *δαήμεναι*, *φανήμεναι* *πειρηθήμεναι* ; perf. *ἰδόμεναι* (pas d'exemple d' *εἰδόμεναι*), *εἰσάμεναι* (pas d'exemple d' *εἰσάμεναι*) ; parmi les infinitifs thématiques, cf. e.g. *ἀμυνόμεναι*, fut. *ἀλεξόμεναι*, *ἀξέμεναι*, aor. *ἐλθέμεναι*, *ἀλάκαμεναι*. Les infinitifs en *-μεναι* coexistent avec *έολ*. *-μεν* et ion. *-ναι* aux mêmes thèmes. Le type le plus ancien à l'intérieur du grec est, sans doute, celui que représentent *δόμεναι*, *ἰδόμεναι* (**dō-men-*, **uid-men-*).

On rappellera que hom. *ἰδόμεναι* est un infinitif parfait, l'équivalent de perf. *εἰδέναι* (Hdt., Aesch. +), qui résulte d'un remaniement de **uid-menaī*, comme le montrent certaines collocations, notamment en construction de complément indirect

dependant d' *ὄλω* et comme sujet de l'impersonnel *χρή*. Pour le premier cas, cf. *Il.* 13.273 *λήθη μαρνόμενος*, *εἰς δὲ ἰδόμεναι αὐτὸν ὄλω* 'je ne me souviens pas de ma lutte, mais je pense que tu es quelqu'un qui le sait' et Thuc 5.40.2 ... *τοὺς γὰρ Βωιωτὸς φησὶν πεπεισθαι ὑπὸ Λακεδαιμονίων ... τοὺς τε Ἀθηναίους εἰδέναι ταῦτα* 'ils pensaient que les Béotiens avaient été convaincus par les Lacédémoniens ... et que les Athéniens savaient tout cela'. Pour l'emploi avec *χρή*, cf. Od. 12.154 *ὃ φίλον, σὺ γὰρ χρή ἐνα ἰδόμεναι οὐδὲ δὴ' οἴλους / θέσφαθ(α) et Hdt.* 7.50.2 *εἰδέναι δὲ ἀνθρώπων ὄντα κῶς χρή τὸ βέλαιον*.⁴³

On ne s'attardera pas trop aux formes grecques en *-μεναι*, dont le caractère d'infinitif n'a jamais été mis en doute. On rappellera que, du point de vue syntaxique, ils présentent un degré de développement supérieur à celui d'av. *l-manaī*, car ils remplissent aussi les fonctions d'actant (objet, sujet) du verbe principal. Quoi qu'il en soit de l'origine de *-μεναι* (et d' *-αι*), il est sûr qu'il a été étendu à toute sorte de thèmes verbaux comme un nouveau morphème d'infinitif, qui n'était plus reconnaissable comme désinence casuelle.

§ 9. Les infinitifs en *-unei* attestés en celbère dans la première inscription de Botorrita peuvent faire partie du dossier d'infinitifs formés sur les deux types du suffixe **-men-* s'ils remontent phonétiquement à **-m(e)n-eī*, (avec traitement **-Vmn-* > celt. **-Vmn-*) comme il a été proposé récemment par H. Eichner, P. di Bernardo Stempel et D. Stifter, et non pas à **-μ(e)n-eī*, comme le défend récemment S. Ziegler.⁴⁴ Les formes en question, *Taunei* / *dayneī* (et *uerTaunei* 'poser' (IE **d^heh₂-*), *ampITinCounnei* / *ambidinguneī* 'édifier' (prés. **di-n-g-o/e-* : IE **d^heiǵ^h-*) et *Tisaunei* / *idsayeī* 'nuire' (cf. lat. *sānus*), sont certainement des infinitifs : ils ne s'expliquent pas bien dans le cadre de la flexion nominal, *ampITinCounnei* est bâti sur un thème temporel et leur forme de datif ne correspond pas avec leur fonction, cf. notamment la fonction d'actant de *liTom* 'est permis' que présentent *uerTaunei* et *Tisaunei* dans ligne 2 : *neCue* : *To* : *uerTaunei* : *liTom* : *neCue* : *Taunei* : *liTom* : *neCue* : *mašnai* : *Tisaunei* : *liTom* 'il n'est ni permis d'y ouvrir, ni permis d'y mener à terme (des travaux), ni permis d'y causer des dommages par la force'.

En conclusion, si les infinitifs en *-tuneī* du celbère procèdent de **-m(e)n-eī*, ils sont analogues à ceux en *-μεναι* du point de vue du développement fonctionnel.

³⁹ Sur l'alternance vocale et les correspondants iraniens cf. Tremblay 2003, 244.

⁴⁰ *ikman bhṛatā baldsena svāsā kāsikayā sahā pāmnā bhṛtānyaya sahā gāchāmān āraṇaya jānām* 'O frère, avec ton frère la tumeur, avec ta toue la toux, avec ton cousin l'exanthème, va au loin chez les peuples barbares'. Alors que le ms. de Tübinge porte *pāmnā*, d'autres, vulgaires et majoritaires, portent une lecture *pāpmā* de compromis avec la désignation nouvelle *pāpmān-*. L'Atharvaveda-Paippalāda n'a pas de strophe équivalente (cf. Lubotsky 2002 : 101; indication de Xavier Tremblay).

⁴¹ Cf. Specht 1944, 123 n. 12, repris par AIG II : 2 § 601c, et plus exactement Hoffmann 1963 : 89 (= *Aufdrize* 154).

⁴² Pour les données épigraphiques cf. Hodot 2000 : 157ff.

⁴³ Cf. aussi *Il.* IV 493 *οὐδὲ τί σε χρή ἰδόμεναι* et Thuc. I 120.2, ... *τοὺς δὲ ...καταφηνόμενος εἰδέναι* *χρή* *δε ...* *χαλεπότεραν ἔξουσι πῃ κατακομῆναι*.

⁴⁴ Cf. note 2. En faveur de **-μ(e)n-eī* cf. récemment Ziegler 1997. En faveur de **-mneī* Stifter 1997 invoque (a) la fréquence des thèmes en **-men-* en celtique insulaire, tandis que ceux en **-uer/n-* y font défaut à la seule exception de *v-ir. arbor* 'grain' (**uerh₂uy^h-en-*, mais une segmentation **-u^h-r* est envisageable, cf. Nussbaum 1986 : 203). (b) la tendance du celbère à remplacer le degré plein du datif singulier du type protoindodynamique CC-Cān- par la variante à degré zéro d'autres types flexionnels : cf. ainsi le cas de celb. *Lugneī* (datif d'un théonyme), qui peut être analysé comme **lugu-eī* au lieu de **leegu-eī* attendu (cf. Gaul. dat. *gussou* 'pour violence' < **-eōy* de **-ēu-eī* cf. Stifter 1997 : 215sqq.).

§ 9. Récapitulons. La formation d'infinitif en /-manai/ que représente v.-av. *xšqnmānē* et le datif d'un nom d'action que représente véd. *dāmane* procèdent d'une forme *CēC(C)-men-. D'autre part, l'infinitif du type hom.lesb. *ῥόμενα* et véd. *vidānē* (datif d'un nom d'action de structure *CC-mén-) sont issus de types flexionnels différents. En tout état de cause, le fait que les deux types n'ont pas encore atteint en védique le statut d'un infinitif *pleni juris* rend impossible de reconstruire un morphème d'infinitif bâti sur *-men- pour l'indo-européen : le prédecesseur commun de ces langues se trouverait encore au niveau du védique, avec une forme casuelle bien intégrée dans une flexion nominale à paradigme complet. Le glissement de la forme de datif jusqu'au statut d'infinitif en avestique et en grec (peut-être aussi en celtibère) est « einzelsprachlich », développement parallèle dans les différentes langues-filles.

Tandis qu'av. /-manai/ et véd. /-māne /-māne reflètent un datif (*-ē), la finale -au d'hom.lesb. -μενα (grec prédialectal *-aī) ne peut être considérée comme tel, au moins à l'intérieur du grec. D'autre part, la correspondance formelle entre véd. *dāmane* et hom.lesb. *ῥόμενα* n'est pas totale, car le vocalisme radical est différent. Pourtant, il peut coûter de renoncer à la correspondance entre formations, voire à celle entre formes. Le degré radical divergent en véd. *dāmane* et hom.lesb. *ῥόμενα* peut provenir d'un ancien paradigme protérokinétique : gr. prédiag. *dō-menai reflète la généralisation du thème faible de *déh₂-mṛ / *dō₃-mén-, avec retraction de l'accent comme conséquence de son intégration plénière dans le paradigme verbal. Quant à la terminaison *-menai (et, en général, *-aī), on hésitera entre deux explications possibles, sans qu'aucune ne l'emporte par des mérites évidents. Le grec commun peut avoir remplacé dat. *-menai par *-menai, (et *-yenei par *-yenaī cf. chyp. *to-we-na-i* / *dōvenai*), quoi qu'il en soit de l'origine de *-aī, qui apparaît aussi dans les finales d'inf. aor. -σαι, moy. -σθα⁴⁵. Ou bien les formes de l'indo-iranien et du grec relèvent de *-menai, avec une désinence de « directif » *-a (ou *-eh₂), à laquelle se serait ajouté secondairement -i⁴⁶. On pensera aux reflets divergents de IE *δ [et *-a] en lycien (IE *δ et *-ε > Lyc. -e, mais IE *ā > lyc. a), tels qu'ils apparaissent aux deux formes d'infinitif en -Vīe et en -Vīa (e.g. *°[t]īāna*, *°tīāne* 'poser'⁴⁷), dont la seconde peut procéder de *Vīnā ou de *Vīndā⁴⁸.

§ 10. La formation en /-manai/ de l'infinitif avestique, les formes en /-mane et /-māne du védique et les formations d'infinitif en -μενα du grec (Homère, lesbien, aussi grec prédialectal) ont une origine commune et permettent d'établir des *aequalia* du point de vue formel. En indo-européen leur statut était pourtant celui de datifs d'abstrais verbaux avec deux types apophoniques différents et des désinences qui conservaient leur fonctions casuelles : les formations héritées restent dans sa forme et avec fonction originaire encore en védique et n'atteignent le statut d'infinitifs qu'en avestique et en grec, peut-être aussi en celtibère.

⁴⁵ Il peut bien s'agir soit d'un locatif d'un thème en *-eh₂- généralisé secondairement, soit le résultat de la confluence de dat. *-aī avec *directif *-a[ī].

⁴⁶ Cf. Hajnal 1992, et 1995 : 123 n. 156.

⁴⁷ *happi* *tīāne* 49.1; 149.15; *happi* *tīāna* 58.4, cf. Hajnal 1995 : 94, 98.

⁴⁸ *Vīndā d'après Melchert 1994 : 160; *Vīndā d'après Hajnal 1995 : 94, 98, 117 n. 31.

Bibliographie

- AIG : Jacob Wackernagel, *Altindische Grammatik*, 4 Bände (t. II : 2 édité par Albert Debrunner). Göttingue : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chr. Bartholomae 1892 : "Arica : 9. Altind. Infinitive auf -man und -mani", *IF* 1, 495-500.
- , in *GIP* : "Vorgeschichte der iranischen Sprachen" and "Awestasprache und Altpersisch" (1894) in : W. Geiger & E. Kuhn (edd.), *Grundriß der Iranischen Philologie*. Vol. I.1. Straßburg : Trübner, 1895-1901, 1-151 et 152-248.
- . AIW : *Altiranisches Wörterbuch*. Straßburg : Trübner, 1904.
- E. Benveniste 1935 : *Les infinitifs avestiques*. Paris : Klincksieck.
- 1936 : *Origines de la formation des noms en indo-européen*. Paris : Klincksieck.
- P. de Bernardo Stempel 1994 : "Das indogermanische -m(V)no-Verbaladjektiv im Keltischen", in : ed. Roland Bielmeier et al. 1994 : *Indogermanica et Caucasia. Festschrift für Karl-Horst Schmidt zum 65. Geburtstag*. Berlin : De Gruyter, 281-305.
- B. Delbrück 1888 : *Altindische Syntax*. Syntaktische Forschungen V. Halle : Orphanotrophaeum (Buchhandlung des Waisenhauses).
- 1897 : "Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen. Zweiter Teil", quart volume de Karl Brugmann & Berthold Delbrück, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*..., 5 vol., (I-II Einleitung und Lehre von den Wortformen, par K. Brugmann ; III-V, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*), 1886-1900 und Indices, 1893. 2^e éd. des deux premiers vol. en sept parties, 1897-1917. Straßburg : Trübner.
- H. Eichner 1989 : "Damals und heute : Probleme der Erschließung des Altkeltischen zu Zeußens Zeit und in der Gegenwart", in B. Forssman (dir.), *Erlanger Gedenkfeste für Johan Kaspar Zeuß*. Erlangen, 9-56.
- J.L. García Ramón 1997a : "Infinitive im Indogermanischen ? Zur Typologie der Infinitivbildungen und zu ihrer Entwicklung in den älteren indogermanischen Sprachen". *IncLing* XX, 45-69.
- 1997b : "Infinitivos y abstractos verbales en indoiranio : las formaciones en -(C)ani en Rg-Veda", in É. Pirart, *Syntaxe des langues indo-iranienes anciennes, Actes du Colloque International ... Sitges*, Sabadell : AUSA, 29-50.
- C. Gaeckle 1880 : *Der Accusativ im Veda*. Breslau : Köhler.
- I. Gershevitch 1959 : *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge : CUP.
- T. Goté 1987 : *Die „I. Präsenklasse“ im Vedicen*. SÖAW CDLXXXIX, Wien.
- I. Hajnal 1992 : "Griechisch *xyuai-* ein Problem der Rekonstruktion ?", in R.S.P. Beekes et alii (edd.), *Rekonstruktion und relative Chronologie, Akten der VIII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft: Leiden, 31. August - 4. September 1987*. IBS LXV, Innsbruck, 207-220.
- 1995 : *Der lykische Vokalismus*. Graz : Leykam.
- M. Haspelmath 1989 : "From purposive to infinitive - an universal path of grammaticalisation". *FoLH* 10, 287-310.
- H. Hettrich 2007 : *Materialien zu einer Kasusyntax des Rg-Vedas*. <http://www.vergl-sprachwissenschaft.phill.uni-wuerzburg.de/Materialien/Materialien.pdf>.

- A. Hinze 1994 : *Der Zāmyad Yašt*. Wiesbaden: Reichert.
- R. Hodot 1990 : *Le dialecte éolien d'Asie. La langue des inscriptions, IV^e s. a.C. – IV^e s. p.C.*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations.
- K. Hoffmann 1963 : "Av. *takmān-*". KZ LXXVIII, 89–90 (= *Aufs.* 1.153–154).
 — *Aufs.* : *Aufsätze zur Indoiranistik*. Wiesbaden, Reichert, 1975–1992.
- K. Hoffmann–B. Forssman 1996 : *Avestische Laut- und Formenlehre*. IBS XCVI, Innsbruck.
- H. Humbach 1971. *Purīṣṇihā. A Zoroastrian Catechism*. I: Texts; II: Plates. In Collaboration with Kaikhusroo JamaspAsa. Wiesbaden : Harrassowitz.
- 1990 : *Erbedestān. An Avesta-Pahlavi Text*. In collaboration with Josef Eifenbein. MSB 15, Munich : Kitzinger.
- 1991 : *The Gāthas of Zarathustra and the Other Old Avestan Texts*. In Collaboration with J. Eifenbein and P.O. Skjaerv. Part I, II. Heidelberg : Carl Winter.
- R.J. Jeffers 1975 : "Remarks on Indo-European Infinitives". *Language* LI, 133–48.
- J. Kellens 1984 : *Le verbe avestique*. Wiesbaden : Reichert.
- 1994 : "Retour à l'infinitif avestique". MSS LV [1995], 45–59.
- J. Kellens–E. Pirart TVA : *Les textes vieux-avestiques I. Introduction, texte et traduction*, 1989. II. *Répertoires grammaticaux et lexique*, 1990. Wiesbaden : Reichert.
- G. Keydana 2003 : *Infinitive im Rgveda*. Habilitationsschrift, Göttingen.
- M.J. Kümmel 2000 : *Das Perfektum im Indoiranischen*. Wiesbaden : Reichert.
- Ch. de Lamberterie 2004 : "*Sella, subsellium, meretrix* : sonantes-voyelles et « effet Saussure »", in J. H. W. Penny (dir.), *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*. Oxford : OUP, 236–253.
- A. Lubotsky 2002 : *Atharvaveda-Paippalāda, Kāṇḍa Five*, Harvard Oriental Series Opera Minora vol. 4. Columbia (Missouri) : South Asia Books.
- M. Mayrhofer, *EWAia : Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, 3 Bände. Heidelberg, Carl Winter, 1985–2003.
- H. C. Melchert 1983 : "A "new" IE *men- Suffix". *Die Sprache* XXIX, 1–26.
- A. L. Nussbaum 1986 : *Head and Horn in Greek and in Indo-European*. Berlin: De Gruyter.
- G.-J. Pinault 1989 : "Reflets dialectaux en védique ancien", in C. Caillat (dir.), *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série 8°, LV. Paris, Collège de France, 36–96.
- W. Porzig 1924 : "Bedeutungsgeschichtliche Studien". IF XLII. 221–274.
- L. Renou 1938 : "Infinitifs et dérivés nominaux dans le Rgveda". BSL XXXVIII, 69–87.
- E. Rieken 1999 : *Untersuchungen zur nominalen Stammbildung des Hethitischen*. StBoT XLIV, Wiesbaden : Harrassowitz.
- M. Schwartz : "Scatology and eschatology in Zoroaster: on the paronomasia of Yasna 48.10 and on Indo-European *h₂eg* 'to make taboo' and the reciprocity verbs **k^sen(w)* and **megh*". *Papers in honour of Professor Mary Boyce*, AcR 25, 473–496.
- P. Sgall 1958 : *Der Infinitiv im Rgveda*. Acta Universitatis Carolinae, Philologica n.E. II, Prague, 135–268.
- D. Stifter 1997 : "Celtiberian *-unei, -luguei*". *Die Sprache* XXXIX, 213–223.

- Fr. Specht 1944 : "Zur Herkunft der Kausativa mit *-p*-Erweiterung", KZ LXVIII, 1944 [1948], 122–128.
- X. Tremblay 1996a : "Un nouveau type apophonique des noms athématiques suffixaux de l'indo-européen" [Apophonica I]. BSL XCI :1, 1996, 97–145.
- 1996b : "À propos de deux éditions récentes du Yašt XIX". *Sprache* XXXVIII, 99–131 ; 213–217.
- 2003. "Interne Derivation : „Illusion de la reconstruction“ oder verbreitetes morphologisches Mittel ? Am Beispiel des Awestischen" [Apophonica II], in Eva Tichy & aliae (edd.), *Indogermanisches Nomen. Derivation, Flexion und Ablaut. Akten der Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft, Freiburg/Breisgau, 19. bis 22. September 2001*. Brême : Ute Hempten, 231–259
- 2005 : c. r. de M. de Vaan, *The Avestan vowels*. [Notes de lecture avestiques III] Leyde 2003. BSL C :2, 145–173.
- 2006 : "Yasna 44, 12. Notes de lecture avestiques IV", *Indo-Iranian Journal* XLIX, 2006 [2007] 305–318
- S. Ziegler 1997 : "Zur Syntax und Entwicklung des Verbalnomens in den keltischen Sprachen", in edd. E. Crespo–J.L. García Ramón, *Berthold Delbrück y la sintaxis indoeuropea hoy, Actas del Coloquio de la Indogermanische Gesellschaft, Madrid UAM, 21-12.9.1994*, Madrid UAM / Wiesbaden : Reichert, 631–644.

Un monothéisme pré-zoroastrien ?

Gherardo Gnoli

« Histoire subjective, voire polémique » c'est ainsi que celui que nous fêtons aujourd'hui définissait en toute sincérité son livre, dans lequel il proposait une historique des hypothèses construites sur les origines du zoroastrisme, un exemple précieux et stimulant de tableau critique de nos études, et cela à partir de Thomas Hyde et surtout à la suite d'Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, ou plus précisément, pour citer encore ses paroles : « de l'interprétation réaliste » des Gāthās, rendant ainsi à Zoroastre sa dignité de figure historique, mais en le privant de sa plus authentique dimension mythologique¹. Pour sa capacité de synthèse, la portée de sa doctrine, la fluidité et la linéarité de son exposition, son style jamais lourd et ses jugements sans âpreté, même si parfois radicaux, la lecture de *La quatrième naissance de Zarathustra* a été pour moi un vrai plaisir de l'esprit. C'est la sincère évaluation qu'en offre l'un des deux « féroces gardiens du seuil »² (l'autre, Ilya Gershevitch, n'est plus parmi nous) de la pensée de Walter Bruno Henning et de son zoroastrisme « maximal ». C'est notamment aussi l'évaluation de quelqu'un qui ne partage pas la thèse du soi-disant « modèle mythologique » et qui « tient à cœur que son zoroastrisme maximal soit le plus maximal de tous »³.

Mon intention n'est pas, dans ces quelques pages, de discuter de l'ensemble de la reconstruction complexe et riche proposée par Kellens. Mon objectif actuellement est un autre : approfondir un point important de la discussion qu'il avait faite de la pensée de Henning, ayant bien mis en lumière ce qui pour lui constituerait une contradiction⁴ entre son livre de 1951⁵ et son article de 1965⁶. Il s'agit d'une contradiction, laissée pour ainsi dire, en héritage par l'auteur de *Zoroaster* à ceux qui en partagent aussi bien l'idée d'une datation basse pour Zoroastre que son interprétation concernant la signification essentielle du message, et plus particulièrement, du dualisme éthique et de la condamnation des dieux du polythéisme ancien. Et il est peut être superflu que j'exprime ici mon désaccord quant au jugement porté par Kellens sur Henning en tant qu'auteur de *Zoroaster*, qui pour sa « réaction d'une méchanceté inouïe » à la thèse de Henrik Samuel Nyberg, serait un « livre patibulaire »⁷, dont les pages sur la religion de Zoroastre « ne relèvent ni de l'iranologie, ni même de l'érudition générale. C'est une

¹ Kellens 2006, p. 12.

² *Ibid.*, p. 116.

³ *Ibid.*, p. 117.

⁴ *Ibid.*, p. 108-110.

⁵ Henning 1951, mais en réalité de 1949, dans la troisième partie des « Ratanbai Katrak Lectures » données à l'Université d'Oxford.

⁶ Henning 1965.

⁷ Kellens 2006, p. 115.

dissertation de baccalauréat, et pas des meilleures⁸. Je me trouve naturellement, beaucoup plus d'accord avec ce qu'en écrivait à ce propos Gershevitch⁹, qui prenait aussi bien ses distances des observations faites par Mary Boyce¹⁰ quant à l'apreté du jugement de son maître sur l'interprétation « chamaniste » donnée par Nyberg de la figure de Zoroastre¹¹. Ces observations, incidemment, n'ont pas été démenties par Kellens dans sa présentation attentive de l'œuvre du savant suédois et de ses mérites, qui ne sont pas les moindres¹².

Retournons à la contradiction signalée par Kellens, qui serait le résultat du fait que Henning, après avoir présenté le dualisme comme protestation contre le monothéisme, avait intégré dans son article sur « A Sogdian god » la thèse de Herman Lommel sur la condamnation des *daivas*, qu'il avait notoirement attribuée à Zoroastre¹³. Il s'est demandé alors : « Est-ce ou non un revirement ? Si ce n'en est pas un, comment pouvait-il associer de manière compatible la condamnation des *daivas* par Zarathushtra et le monothéisme préexistant à Zarathushtra ? Si c'en est un, comment jugeait-il désormais ses positions de 1951 ? ». Ensuite il n'a pas hésité à ajouter, à ce sujet, une proposition de Gershevitch, qui lui-même aurait été particulièrement embarrassé à défendre la position de son maître, que « Henning aurait évité à ses successeurs ces finasseries s'il n'avait formulé les vaines notions de 'monothéisme préexistant' et de 'protestation contre le monothéisme' »¹⁴. La « finasserie » à laquelle Kellens se réfère, étant celle de Gershevitch voulant voir dans la religion de Zoroastre « a stunning solution of the impasse inherent in monotheism », plutôt qu'une « protest » against monotheism¹⁵. Nous retournerons sur ce point plus tard. Pour le moment nous nous limiterons à noter que l'existence d'une religion monothéiste, ou ayant tendance à le devenir, avant Zoroastre, serait une variante considérable au « schéma dialectique », tant critiqué par exemple par Marijan Molé¹⁶, mais aussi largement représenté dans nos études, qui se placerait au milieu, entre la thèse d'un polythéisme indo-iranien et son antithèse, le monothéisme des Gāōās, qui précède la synthèse (la religion de l'Avesta

récent)¹⁷. Non sans raison en effet, Kellens constate que Henning « n'est pas dialectique », et il ajoute : « Comme Benveniste avait substitué le zervanisme à la religion des ahuras de Haug et Nyberg une nébuleuse de sectes diverses, lui suppose un monothéisme préexistant au dualisme qui serait l'œuvre réelle du prophète »¹⁸.

Ce que Kellens a défini comme « un effort maximal de conciliation logique », Gershevitch, comme nous l'avons dit, le résolvait implicitement (tout en ne faisant jamais mention d'une contradiction), suggérant l'existence dans le milieu religieux dans lequel Zoroastre grandit d'un monothéisme particulier « as part of a tendency to lift out and isolate certain divinities from their erstwhile polytheistic surroundings »¹⁹. Seule une telle religion, à laquelle il donnait le nom de « Mazdayasnianism », aurait pu produire, selon lui, le dualisme de Zoroastre : une sorte de monolâtrie centrée sur Ahura Mazda. Pour Kellens, il « était évidemment conscient qu'il y avait une contradiction entre le Henning de 1951 et celui de 1965, mais il avait aussi compris qu'on pouvait chercher à la réduire parce que l'œuvre de Zarathushtra était viable dans le cadre du monothéisme, mais non dans celui du polythéisme »²⁰. Il faut toutefois noter que Gershevitch n'avait pas fait recours à l'idée d'un « Mazdayasnianism » avant Zoroastre uniquement dans ce contexte. En effet, la prière *Aṣm vohū* en sogdien antique, découverte en 1976²¹, aurait été la preuve selon lui de l'existence de « pre-Zoroastrian-Mazdayasnian beliefs » dans l'antique Sogdiane, exactement là où Henning, à la suite également de Théodor Nöldeke²² et de Lommel, en avait retrouvé les traces, « at least in a part of Sogdiane »²³, de la permanence de divinités « referred to as *daivas*, esteemed in ancient Sogdiane no less than the *devas* were in ancient India »²⁴. En outre, reprenant les positions précédentes de Gershevitch sur le problème du monothéisme et du dualisme avant et après Zoroastre, à partir du *The Avestan Hymn to Mithra* (1959) à « *mazdāscā ahurāyho* » dans la *Festschrift für Helmut Humbach* (1986)²⁵, nous pouvons affirmer qu'aucun changement significatif ne peut y être relevé à ce sujet, et ce tout particulièrement après l'acceptation explicite faite par Henning en 1965 de la thèse de Lommel sur les *daivas*. Par conséquence, on n'y trouve aucune trace de l'embarras que Kellens lui aurait attribué. En réalité, on peut douter qu'il ait jamais considéré contradictoires les positions de Henning, pas plus que les siennes.

Il est évident qu'on n'a jamais remarqué que déjà Henning avait proposé de voir le dualisme comme protestation contre le monothéisme, idée que Gershevitch avait reprise par la suite. Cela n'a pas été noté parce que ni l'un ni l'autre n'avaient cité à ce propos un court écrit de Henning précédant ses *Ratanbai Katrak Lectures* de 1949. Il

⁸ *Ibid.*, p. 101. La référence est à Henning 1951, p. 45-48.

⁹ Gershevitch 1970, p. XV-XVII (= *Id.* 1979, p. 707-710).

¹⁰ Boyce 1967, p. 783.

¹¹ Nyberg 1938.

¹² Kellens 2006, p. 94-100, et voir aussi du même auteur la contribution aimable et très appréciée aux études offertes au présent auteur : Kellens 2003, en part. p. 213-214.

¹³ Lommel 1930, p. 90-92. Cfr. De Jong 1997, p. 48 nota 28; Kellens 2006, p. 107, 139-154 (avec une évolution objective par rapport à ses positions de 1994, p. 16-19). Voir en outre : Panaino 2001 ; et, pour le problème de la soi-disante interdépendance entre la démonisation des *daivas* en Iran et de celle des *asuras* en Inde : Hale 1986 ; Narten 1996. Que les **asuras* n'aient jamais constitué une catégorie divine spécifique rend en fait obsolète aussi bien l'hypothèse de l'existence d'une religion pré-zoroastrienne des *ahuras* en Iran que celle de l'existence d'un éventuel lien entre les deux processus différents de démonisation.

¹⁴ Kellens 2006, p. 109-110.

¹⁵ Gershevitch 1995, p. 5 § 27.

¹⁶ Molé 1963, p. 17 ss. Et voir aussi sur l'argument l'article stimulant de Clarisse Herrenschnidt (1987).

¹⁷ Cfr. Kellens 2006, p. 107.

¹⁸ *Ibid.*, p. 108.

¹⁹ Gershevitch, *loc. cit.* n. 15.

²⁰ Kellens 2006, p. 109-110.

²¹ Gershevitch 1976.

²² Nöldeke 1915 et 1923.

²³ Henning 1965, p. 253.

²⁴ Gershevitch 1995, p. 4 § 21, et cfr. p. 6 nota 26.

²⁵ Gershevitch 1959, p. 9 ; *Id.* 1964, p. 12 ; *Id.* 1975, p. 80-81 ; *Id.* 1986.

s'agit de sa contribution publiée sept ans avant le *Zoroaster*, dans *The Eleven Religions and their Proverbial Lore*, édité par S.G. Chapman²⁶. Henning au moyen d'une exposition très semblable à celle produite au cours de sa troisième conférence de 1949, y présentait en grandes lignes sa thèse et en plus de quelques considérations préliminaires et une argumentation qui est absente du *Zoroaster*.

Henning écrivait en 1944 : « The Ethical Dualism of Zoroaster is most easily understood as the reaction against a monotheism which, it seems, had sprung up in his country on the basis of the original Iranian polytheism. Primitive Polytheisms commonly tend to develop into monotheisms, by stressing a single personality of the pantheon while the other deities fall into insignificance and become subordinated to the One God as his angels or archangels. It seems likely that such a stage in the religious development had already been reached before Zoroaster »²⁷.

Henning interprétait la conception de Zoroastre concernant les Immortels Bienfaisants, comme la preuve que le monothéisme s'était alors (« recently ») développé à partir du polythéisme ancien. Les *Amāṣpa Spəntas*, nommés ainsi par ses disciples, « a number, later limited to six »²⁸, of venerable figures associated with Ahura Mazda, auraient été conçus dans un nouvel esprit : non pas des entités séparées, mais des qualités ou des aspects de la divinité, liées en tant que contreparties spirituelles ou idéales aux éléments et phénomènes matériels dans les spéculations théologiques postérieures, mais avec toutefois à l'arrière-plan, quelques relations symboliques antiques, comme par exemple celle entre le feu et Aša. « Zoroastre » – ainsi écrit Henning – « made some use of ancient symbols (thus the fire had been the symbol of 'Righteousness' long before him), without however losing sight of the obvious (Power: Metals). The Iranians were fond of bringing various series of conceptions into a sometimes obscure kind of 'relation'. But we always observe that whenever two such series were combined, each of them had been worked out beforehand »²⁹. Leurs idées sur la nature du message de Zoroastre étaient telles, que ni Henning en 1965, ni Gershevitch par la suite, n'imaginèrent jamais d'y trouver quelque contradiction. Le premier opposa le dualisme à un monothéisme en formation et le second en fit de même, en ajoutant cependant en 1995 une proposition qui aurait ouvert la voie à une conception du monothéisme zoroastrien plus articulée, c'est-à-dire celle d'un dualisme « *inherent* in monotheism » (v. *supra*).

Indépendamment du jugement précis et détaillé que méritent les positions respectives de Henning et de Gershevitch (personnellement, à cause de la « ferveur hagiographique » qui m'a été reprochée au sujet de Henning³⁰, je m'exprimerai avec

prudence), ils soutenaient en fait la même chose : avant Zoroastre – peu de temps avant – le polythéisme, au moins dans quelques parties du monde iranien, était en train d'évoluer vers des formes qui préfiguraient la transformation d'un dieu suprême en dieu unique. A ce propos, Gershevitch suggérait en plus, que le « Mazdayasnianism » aurait pu avoir eu à Gava des « rival monotheisms » dans le « Mithraism » et dans le « Nanaism ». Pour ce dernier, il se référait à quelques considérations exprimées par Henning dans « A Sogdian god » et au glossaire du deuxième volume des inscriptions du « Upper Indus » de Nicholas Sims-Williams³¹.

Maintenant, à part la vraisemblance de cette dernière hypothèse, nous devons reconnaître que des processus de ce genre ne sont pas rares dans l'histoire des religions : ce sont ceux qui n'aboutissent pas automatiquement ni nécessairement (les monothéismes accomplis sont rares). Ils ne constituent en aucun cas une « évolution » – ce qui impliquerait un jugement de valeur –, ou un « progrès », par rapport au polythéisme dont ils sont issus par négation ou révolution³². Ainsi une réponse plausible au problème du rapport entre monothéisme et dualisme chez Zoroastre et dans le milieu religieux dans lequel il grandit, serait de voir dans le dualisme une réaction contre un monothéisme *in fieri* et dans la condamnation des *daivas* l'aboutissement d'un monothéisme réalisé par négation de l'ancien polythéisme, grâce à l'œuvre d'un réformateur religieux. Henning écrivait : « Zoroaster believed in two highest beings, the Good God, and the Evil Antitheos (...) Ahura Mazda has created every thing that is good, true, wholesome, beautiful, healthy, pleasant, and constructive. But whatever is evil, false, immoral, ugly, diseased, disgusting, and destructive, is the work of Anra Mainyu »³³ ; et Gershevitch : « In the Gathas Zoroaster reveals himself as a monotheist in that he worships one god only, Ahura Mazdāh. He is, however, also a dualist, because he assumes the existence of two aboriginal principles, Truth and Falsehood »³⁴. Dans leurs deux volumes *Ormazd et Ahriman*, Darmesteter (1877) et Duchesne-Guillemin (1953) notèrent de façon analogue, bien que dans des contextes en bonne partie différents, le même trait caractéristique du dualisme zoroastrien. Celui qui fait qu'Ahriman constitue l'antithèse d'Ormazd, qui « doit faire en sens inverse tout ce qu'a fait le dieu du bien, et ses mouvements et ses actes seront dictés par ceux mêmes de son adversaire (...), n'est pas comme Ormazd la transformation de tel être mythique déterminé et préexistant, c'est une création nouvelle et complexe (...) il est le contre-

²⁶ Henning 1944, cité par lui (1951, p. 49 note 1) mais seulement en vue de corriger son idée précédente (1944, p. 291) selon laquelle le nom d'Angra Mainyu « was tabooed and therefore is never mentioned in our sources. There is no need for this hypothesis, which by its very nature is incapable of proof ».

²⁷ Henning 1944, p. 292.

²⁸ Sur les *Amāṣpa Spəntas* et sur leur liste « canonique » cfr. Narten 1982 et Kellens 1991, p. 27-40.

²⁹ Henning 1944, p. 292-293.

³⁰ Cfr. Kellens 2006, p. 113.

³¹ Henning 1965, p. 252 ; Sims-Williams 1992, p. 59. Il n'est pas clair à quoi Kellens se réfère (2006, p. 113) dans la phrase : « Tous, cependant, montrent leur conviction que le monothéisme est un progrès par rapport au polythéisme ... ». Personnellement je ne me reconnais nullement dans une telle idée ni dans la « volonté d'annexer Zarathushtra à la double sphère de la culture occidentale et moderne », ou, encore moins, dans une « conception élitiste de l'histoire » (Kellens 2006, p. 117). Sans aucun esprit polémique envers mon illustre ami, je suis en mesure d'affirmer tranquillement qu'il s'agit de positions idéologiques qui me sont totalement étrangères.

³² Voir sur ces thèmes : Pettazzoni 1946, p. 3-28 et p. 29-40 ; *Id.* 1955, p. 191-207 ; *Id.* 1957, p. 40 ss. et p. 153 ss. ; Brelich 2007, p. 105 (sur l'« énothéisme et sur les « involutions » du polythéisme) ; Bausani 1957, p. 67, 70, 74, 79 ss. ; *Id.* 1959, p. 41 ss. ; *Id.* 1963, p. 167 et note 4.

³³ Henning 1944, p. 291.

³⁴ Gershevitch 1964, p. 12.

pié d'Ormazd, le contre-créateur »³⁵. Ainsi l'originalité de Zoroastre est double : « Il a élevé Ahura Mazda, déjà dieu suprême, à la dignité de dieu unique. Il a accentué le caractère moral de la religion traditionnelle en opérant une sorte de synthèse dualiste. Son monothéisme et son dualisme sont mêlés, se juxtaposent, s'accrochent comme ils peuvent l'un de l'autre »³⁶.

*

Mais tout n'a pas été expliqué. En effet, le problème reste au moins ouvert et Kellens a eu le mérite d'y attirer notre attention. Il ne s'agit pas tant de la contradiction relevée que de l'idée de Henning selon laquelle monothéisme et dualisme seraient deux types différents de religion, comme si le dualisme se différenciait aussi bien par rapport au monothéisme qu'au polythéisme. Imaginer que la condamnation des *daivas* soit en syntonie avec un monothéisme seulement de tendance, en réalité, pose quelque problème. Le refus net et conscient de toutes les divinités du polythéisme par une personnalité qui enseignait un dualisme éthique radical présupposait vraisemblablement la négation de toutes les divinités, en tant que fausses divinités, et était dirigé contre une religion qui était véritablement et purement polythéiste et peut être aussi à l'encontre d'autres monolâtries de type différent, soit que c'était implicite à la religion nouvelle, qui, caractérisée par un monothéisme total, voulait ainsi donner une réponse au problème de l'origine du mal. C'est probablement pour cette raison que Gershevitch, conscient des « complications arising in the Gathas from a simultaneous belief in monotheism centered in Ahura Mazda, on the one hand, and a dualism of two opposing principles, Truth and Falsehood, on the other »³⁷, finit par déclarer, comme nous l'avons noté : « But whereas Henning called Zoroaster's religion a 'protest' against monotheism, I should prefer to call it a stunning solution of the impasse inherent in monotheism »³⁸.

Et c'est toujours pour la même raison, que je me suis mis à la recherche d'un monothéisme pré-zoroastrien, en essayant, d'un point de vue différent, de trouver la confirmation de l'idée d'un dualisme comme protestation contre le monothéisme. Ce

³⁵ Darmesteter 1877, p. 96. Rappelons-le que d'après lui ce trait caractéristique d'Ahriman ne serait qu'une partie de sa nature, l'autre partie étant celle qui aurait rassemblé « les traits et les notes des anciens démons de l'orage » en tant que leur « légataire universel » (*ibid.*).

³⁶ Duchesne-Guillemin 1953, p. 26. Après avoir parlé du monothéisme et du dualisme de Zoroastre, la conclusion de l'auteur est significative : « plutôt que de disputer du monothéisme ou du dualisme de Zarathustra, il faut constater l'ambiguïté de son système – et se rappeler qu'il avait d'autres sources que mythiques. Sa mission est d'agir et de faire agir : il réforme les rites, il proclame des théories nouvelles » (*ibid.*, p. 34). Sur le rapport entre le dualisme et le monothéisme et sur le dualisme dans l'histoire des religions, aussi en relation avec l'Iran ancien, voir en particulier Bianchi 1958, p. 18 ss., 23 ss., 88 ss. ; *id.* 1978, p. 3-48, 49-62, 361-389, 390-405 ; *id.* 1982 ; *id.* 1986, p. 103-109, et cfr. Panaino 2002. Voir en outre : Duchesne-Guillemin 1953 ; *id.* 1959 ; *id.* 1962, p. 189-223 ; mais aussi, entre autres : Boyce 1975, p. 192-228 ; Stausberg 2002, p. 98 s.

³⁷ Gershevitch 1964, p. 15.

³⁸ Gershevitch 1995, p. 5 § 27.

que je fis au cours d'une contribution au « Second Gāthā Colloquium » qui s'est tenu vers la fin de 1996 à la Zoroastrian House de Londres, sous les auspices de la World Zoroastrian Organisation³⁹. Retraçant l'histoire des études sur le Yasna Haptahāiti, à partir de Baunack (1888) à von Wesendonck (1931), Narten (1986), Kellens et Pirart (1988-1991), Humbach (1991), à côté naturellement de Bartholomae (1904) et de Wolff (1910), j'ai cherché à mettre en lumière comment les différences de contenu entre le « Yasna en sept chapitres » et les Gāthās pouvaient être expliquées comme celles entre tradition et innovation, le Yasna Haptahāiti ne constituant pas un témoignage typique du dualisme gāthique. Les pages que Kellens a récemment dédiées à « une nouvelle image de la partie ancienne de l'Avesta » sont significatives à cet égard et il n'est nullement certain que les divergences notées (en vérité, elles sont inférieures à celles qu'on attendrait en ce qui concerne le ton général des deux textes vieil-avestiques et leurs possibles implications doctrinales) et qui doivent être considérées « d'ordre essentiellement rhétorique »⁴⁰. L'absence de concepts dualistiques dans le « Yasna en sept chapitres » ne peut pas être passée sous silence ou sous-évaluée, comme l'on fait en réalité, aussi bien Boyce⁴¹ que Narten, qui proposa même de reconnaître Zoroastre comme son auteur⁴².

Gershevitch aboutit probablement à résoudre l'impasse inhérente au monothéisme probablement à la suite aussi des discussions que nous avons eues sur l'argument, à l'occasion des visites que j'ai pu faire, surtout durant les années quatre-vingt-dix, au Jesus College à Cambridge. En tous cas, il est un fait qu'en 1980 je m'étais déjà exprimé clairement et résolument en faveur de la nature *dualistique* du monothéisme zoroastrien. C'est-à-dire, d'un monothéisme, que l'on peut bien définir par « dualistique »⁴³ et qui est plus dualiste de n'importe quel autre monothéisme. Dans *Zoroaster's time and homeland* j'avais repris les considérations de Raffaele Pettazzoni (1920) à propos du monothéisme de Zoroastre. Il affirmait que l'idée monothéiste apparaissait à l'état pur dans le zoroastrisme originaire, sans avoir été mise en discussion par le dualisme. En effet, le dualisme ne serait ainsi pas la négation du monothéisme, mais le monothéisme lui-même, sous ses deux aspects opposés et contraires. Il ne serait pas non plus antérieur au monothéisme, mais en serait plutôt le reflet⁴⁴. J'ai plus d'une fois réaffirmé cette position⁴⁵, ce qui constituerait bien une

³⁹ Gnoli, « The Yasna of Seven Chapters and the early history of Zoroastrianism » (16 novembre 1996). Le texte est resté inédit, parce que je considérais qu'il nécessitait un ultérieur approfondissement qui aurait dû porter à des conclusions moins incertaines et discutables.

⁴⁰ Kellens 2006, p. 126, et cfr. p. 124-127. Voir aussi *Id.* 1991, p. 20-21.

⁴¹ Boyce 1975, p. 51, 160, 165, 263-265 ; *Ead.* 1992, p. 87-94.

⁴² Narten 1986, p. 35-37.

⁴³ Pettazzoni 1946, p. 36.

⁴⁴ Pettazzoni 1920, p. 96. Il poursuivait en affirmant que Angra Mainiu n'est pas un autre dieu à côté d'Ahura Mazda, mais Ahura Mazda lui-même dans l'inversion totale de ses valeurs : « l'héritier et le représentant de tous les dieux (daeva) du paganisme polythéiste ». Kellens (2006, p. 117, et p. 167 note 38) a cité Pettazzoni – si l'on veut – seulement indirectement. L'œuvre de cet historien des religions est intéressante non seulement pour sa critique des théories opposées de Haug (1878) et de Darmesteter

expection à mon habitude de « facilement changer d'opinion », qui, comme je l'apprends de Kellens, m'a souvent été reprochée⁴⁶.

En conclusion, nous pouvons résumer en précisant les points suivants :

a) l'évolution du milieu religieux dans lequel Zoroastre grandit aurait été caractérisée par le passage d'un vrai polythéisme à une monolâtrie centrée sur la figure d'Ahura Mazdâ ; et successivement à un monothéisme authentique qui aurait été caractérisé par un dualisme éthique radical ;

b) à ce dernier remonterait la condamnation des *daivas* en tant que divinités, aussi bien du polythéisme ancien mais aussi vraisemblablement, d'autres formes religieuses plus ou moins énothéistes ou monolâtres, qui se seraient formées par la tendance d'exalter l'une ou l'autre divinité, dont en prévalence une divinité ouranique, conçue comme une divinité suprême, selon un phénomène qui n'est certes pas étranger au monde religieux indo-iranien archaïque⁴⁷ ;

c) dans Henning il n'apparaît donc aucune contradiction entre son idée d'un dualisme *anti-monothéiste* (1951, ou 1944) et celle de Lommel sur la condamnation des *daivas* (1965) : il s'agissait seulement d'une conception du dualisme comme d'un type de « religion à part entière », ainsi que Kellens l'a justement définie⁴⁸, qui est très différente de la conception d'une « théologie monothéiste » et d'une « philosophie dualiste » d'un Haug, ou, à plus forte raison, du dualisme « inconscient » de Darmesteter, fondé sur un antagonisme cosmogonique (et mythologique) entre Aša et Druj⁴⁹, et qui ne tiendrait pas compte du fait qu'une religion monothéiste puisse contenir les germes d'une idée dualiste ;

d) le schéma dialectique resterait ainsi essentiellement debout, parce que la tendance énothéiste ou monolâtrie ferait intégralement partie intégrante de l'ancien polythéisme, comme le dualisme serait indissociable du monothéisme éthique des Gâōās.

(1877) mais aussi pour le problème de la démonisation des *daivas* (p. 4 ss., 55 ss., 73 ss., 97, 131, 166 etc.).

⁴⁶ Voir par exemple : Gnoli 1984, p. 130, 136 ; Id. 1985, p. 48-49 ; Id. 1994, p. 480 ; Id. 1995, p. 127-131 ; Id. 1995a, p. 214 et note 5 ; Id. 1996, p. 576.

⁴⁷ Kellens 2006, p. 171 note 61, où pourtant je me trouve justifié parce qu'en réalité, j'aurais « lentement et ineluctablement évolué vers la version absolue du zoroastrisme maximal : rejet du comparatisme indo-iranien en 1974, affirmation de l'historicité de Zarathushtra et du schéma dialectique en 1980, adhésion à la date pseudo-historique en 2000 ». Où il y a du vrai, mais pas pour ce qui concerne le soi-disant « rejet du comparatisme indo-iranien », au moins dans ces termes omni-compréhensifs : en 1974 en effet, je me référais surtout à la conception achéménide de la royauté, proposant d'y voir aussi une influence mésopotamienne, comme l'a ensuite aussi proposée Panaino (2000). Une discussion de cet argument se trouve dans Kellens 2002, p. 457-459.

⁴⁸ Pettazzoni 1957, p. 159-162 ; Bausani 1957, p. 68 ; et, avec référence au « Father Sky », Boyce 1975, p. 23 et note 5. Sur Ahura Mazdâ comme dieu du Ciel voir maintenant Skjerve 2002, p. 400-402.

⁴⁹ Kellens 2005, p. 25 ; Id. 2006, p. 110.

⁵⁰ Sur le dualisme cosmique et rituel entre *aša* et *druj* et pour sa dimension également éthique, voir la troisième conférence du cycle tenu par Antonio Panaino au Collège de France en mai 2001 : Panaino 2004, p. 77-105.

Ces quelques pages, n'ont, naturellement, pas l'ambition de contribuer à la démonstration de l'exactitude du modèle historique ou de la fausseté du modèle mythologique. Là n'est pas le thème affronté par Kellens à plusieurs reprises⁵⁰. C'est précisément parce que je suis conscient qu'il n'est pas possible de se limiter *a priori* à « un cocktail doux de Haug, du Henning de 1951, de celui de 1965 et des divers Gershevitch »⁵¹, que j'ai uniquement voulu mettre au point la signification réelle des soi-disantes ambiguïtés que Henning aurait laissées en héritage à ses « supporters »⁵². Ce faisant, je ne me suis pas éloigné, tout compte fait, des justes considérations de Shaul Shaked, lorsque celui-ci affirmait que : « Typologically, dualism can hardly be considered a separate category of religion. Its kinship with monotheism is so close as to make it necessary to assume that dualism comes into existence only as an intensification of a trait inherent in every monotheism »⁵³. Ces quelques pages, dans lesquelles j'ai voulu affirmer à nouveau, avec quelques détails nouveaux, des positions anciennes, je voudrais les dédier à celui qui les a sollicitées par ses observations pertinentes, au cours d'un itinéraire de recherches consacrées, avec un extraordinaire génie et une profonde doctrine, à l'interprétation de l'Avesta et à l'étude de la figure la plus problématique et la plus imposante – du mythe ou de l'histoire ?⁵⁴ – de la civilisation de l'Iran ancien.

Bibliographie

- Bausani Alessandro (1957), « Note per una tipologia del monoteismo », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 28, p. 67-88.
 Bausani Alessandro (1959), *Persia religiosa da Zaratustra a Bahā'u'llāh*, Milano.
 Bausani Alessandro (1963), « Can Monotheism be taught ? », *Numen*, 10, p. 167-201.
 Bianchi Ugo (1958), *Zamān i Ohrmazd*, Torino.
 Bianchi Ugo (1978), *Selected essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism*, Leiden.
 Bianchi Ugo (1982), *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, 2e éd., Roma.
 Bianchi Ugo (1986), *Problemi di storia delle religioni*, 2e éd., Roma.
 Boyce Mary (1967), « Obituary : Walter Bruno Henning », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30, 1967, p. 781-785.
 Boyce Mary (1975), *A history of Zoroastrianism*, I: *The early period*, Leiden-Köln.
 Boyce Mary (1992), *Zoroastrianism. Its antiquity and constant vigour*, Costa Mesa.

⁵⁰ Kellens 2000, p. xiii-xvi ; Id. 2001 ; Id. 2002a ; Id. 2003 etc.

⁵¹ Kellens 2005, p. 23.

⁵² Kellens 2006, p. 108.

⁵³ Shaked 1994, p. 26.

⁵⁴ Le modèle mythologique, qui mérite toujours plus d'être examiné en détail, et historiquement et philologiquement approfondi, a trouvé au cours des dernières années un autre éminent et brillant défenseur dans Prods Oktor Skjerve, qui est convaincu que les textes, lus selon une optique philologiquement correcte, présentent le mythe de Zoroastre comme « ritual archetype » et « first (human) sacrificer », et Ahura Mazdâ comme le « divine poet-sacrificer ». Voir Skjerve 2002 ; Id. 2002a ; Id. 2003 ; Id. 2003a.

- Brelch Angelo (2007), *Il politeismo*, Roma (publications universitaires de l'année académique 1957-1958).
- Darmesteter James (1877), *Ormazd et Ahriman*, Paris.
- de Jong Albert (1997), *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden-New York-Köln.
- Duchesne-Guillemin Jacques (1953), *Ormazd et Ahriman*, Paris.
- Duchesne-Guillemin Jacques (1959), « Explorations dualistes avec Ugo Bianchi », *L'Antiquité Classique*, 28, p. 285-295.
- Duchesne-Guillemin Jacques (1962), *La religion de l'Iran ancien*, Paris.
- Gershevitch Ilya (1959), *The Avestan hymn to Mithra*, Cambridge.
- Gershevitch Ilya (1964), « Zoroaster's own contribution », *Journal of Near Eastern Studies*, 23, p. 12-38.
- Gershevitch Ilya (1970), « W.B. Henning 1908-1967. In memoriam », *W.B. Henning Memorial Volume*, éd. M. Boyce, I. Gershevitch, London, p. vii-xxiv (= « Walter Bruno Henning », *Proceedings of the British Academy*, 65, 1979, p. 697-718, "with only one major alteration on p. 698f.").
- Gershevitch Ilya (1975), « Die Sonne das Beste », *Mithraic Studies*, éd. J.R. Hinnells, Manchester, I, p. 68-89.
- Gershevitch Ilya (1976), « Appendix » *apud* N. Sims-Williams, « The Sogdian fragments of the British Library », *Indo-Iranian Journal*, 18, p. 43-82, à p. 75-82.
- Gershevitch Ilya (1986), « *mazdāscā ahurāyho* », *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach*, éd. R. Schmitt-P.O. Skjærø, München.
- Gershevitch Ilya (1995), « Approaches to Zoroaster's Gathas », *Iran*, 33, p. 1-29.
- Gnoli Gherardo (1974), « Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides », trad. française par J. Duchesne-Guillemin, *Hommage Universel à l'Iran II* (= *Acta Iranica* 2), p. 117-190.
- Gnoli Gherardo (1980), *Zoroaster's time and homeland*, Naples.
- Gnoli Gherardo (1984), « L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite », *Revue de l'histoire des religions*, 201, p. 115-138.
- Gnoli Gherardo (1985), *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, Paris.
- Gnoli Gherardo (1994), « La religion dell'Iran antico e Zoroastro (Parte I) », « La religione zoroastriana (Parte II) », *Storia delle religioni, I: Le religioni antiche*, éd. G. Filoramo, Roma-Bari, p. 455-565.
- Gnoli Gherardo (1995), « L'Iran ancien et le zoroastrisme », *Traité d'anthropologie du sacré*, sous la direction de Julien Ries, vol. II: *L'homme indo-européen & le sacré*, Aix-en-Provence, p. 111-152.
- Gnoli Gherardo (1995a), « Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus », *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea*, éd. G. Gnoli, A. Panaino, Roma, p. 213-231.
- Gnoli Gherardo (1996), « Dualism », *Encyclopaedia Iranica* VII, p. 576-582.
- Hale Wash Edward (1986), *Asura- in Early Zoroastrian Religion*, Delhi.

- Haug Martin (1878), *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, 2e éd., London.
- Henning Walter Bruno (1944), « Introduction to Zoroastrianism (The Iranian Religion) », *The Eleven Religions and their Proverbial Lore*, éd. S.G. Champion, London, p. 290-296.
- Henning Walter Bruno (1951), *Zoroaster. Politician or Witch-doctor?*, Oxford.
- Henning Walter Bruno (1965), « A Sogdian God », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 28, p. 242-254.
- Herrenschmidt Clarisse (1987), « Once upon a time, Zoroaster », *History and Anthropology*, 3, p. 209-237.
- Kellens Jean (1991), *Zoroastre et l'Avesta ancien, Quatre leçons au Collège de France*, Paris.
- Kellens Jean (1994), *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden.
- Kellens Jean (2000), *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, trad. et éd. par P.O. Skjærø, Costa Mesa.
- Kellens Jean (2001), « Zoroastre dans l'histoire ou dans le mythe ? A propos du dernier livre de Gherardo Gnoli », *Journal Asiatique*, 289, p. 171-184.
- Kellens Jean (2002), « L'idéologie religieuse des inscriptions achéménides », *Journal Asiatique*, 290, p. 417-464.
- Kellens Jean (2002a), « Réflexions sur la datation de Zoroastre », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 26 (Studies in honour of Shaul Shaked), p. 14-28.
- Kellens Jean (2003), « Sur quelques grandes tendances des études avestiques et mazdéennes au XXe siècle », *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia*, éd. C.G. Cereti, M. Maggi, E. Provasi, Wiesbaden, p. 213-222.
- Kellens Jean (2005), « Interprétations du dualisme mazdéen », *Syncretismes et hérésies dans l'Orient séleucide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle)* – Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, Paris, p. 17-24.
- Kellens Jean (2006), *La quatrième naissance de Zarathustra*, Paris.
- Lommel Herman (1930), *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*, Tübingen.
- Molè Marjan (1963), *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris.
- Narten Johanna (1982), *Die Amaša Spəntas im Avesta*, Wiesbaden.
- Narten Johanna (1986), *Der Yasna Haptanhāiti*, Wiesbaden.
- Narten Johanna (1996), « Zarathustra und die Gottheiten des alten Iran. Überlegungen zur Ahura-Theorie », *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 56, p. 61-89.
- Nöldeke Theodor (1915), « Der Weiße Dēv von Māzandarān », *Archiv für Religionswissenschaft*, 18, p. 597-600.
- Nöldeke Theodor (1923), « Dēva », *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 2, p. 318.
- Nyberg Henrik Samuel (1938), *Die Religionen des alten Iran*, trad. allemande par H.H. Schaeder, Leipzig.
- Panaino Antonio (2000), « The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship », *The Heirs of Assyria*, éd. S. Aro et R.M. Whiting (Melammu Symposia I), Helsinki, p. 35-49.
- Panaino Antonio (2001), « A few remarks on the Zoroastrian conception of the status of Angra Mainyu and of the Daēvas », *Démons et merveilles d'Orient* (Res Orientales XIII), Bures-sur-Yvette, p. 99-107.

- Panaino Antonio (2002), «Il contributo di Ugo Bianchi allo studio del pensiero religioso dell'Iran antico», *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, éd. G. Casadio, Roma, p. 145-171.
- Panaino Antonio (2004), *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent. Quatre leçons au Collège de France* (Veröffentlichungen zur Iranistik 31), Wien.
- Pettazzoni Raffaele (1920), *La religione di Zaratustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna.
- Pettazzoni Raffaele (1946), *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma.
- Pettazzoni Raffaele (1955), *L'onniscienza di Dio*, Torino.
- Pettazzoni Raffaele (1957), *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino.
- Shaked Shaul (1994), *Dualism in transformation. Varieties of religion in Sasanian Iran* (Jordan Lectures in Comparative Religion XVI), London.
- Sims-Williams Nicholas (1992), *Sogdian and other Iranian inscriptions of the Upper Indus, II* (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part II, Vol. III), London.
- Skjærvæ Prods Oktor (2002), «Ahura Mazdā and Ārmaiti, Heaven and Earth, in the Old Avesta», *Journal of American Oriental Society*, 122, p. 399-410.
- Skjærvæ Prods Oktor (2002a), «Praise and blame in the Avesta; the Poet-Sacrificer and his duties», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 26 (Studies in honour of Shaul Shaked), p. 29-67.
- Skjærvæ Prods Oktor (2003), «Zarathustra: First Poet-Sacrificer», *Paittmana. Essays in Iranian, Indian and Indo-European studies in honor of Hanns-Peter Schmidt*, éd. S. Adami, Costa Mesa, p. 1-47.
- Skjærvæ Prods Oktor (2003a), «Truth and Deception in Ancient Iran», *The Fire Within. Jamshid Soroushtian Commemorative Volume*, éd. C.G. Cereti, F. Vajifdar, Tehran, p. 383-434.
- Stausberg Michael (2002), *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*, I, Stuttgart.

Der Optativ *bhrjyēyur* in den Yajurveda-Samhitās

Toshifumi Gotō

§ 1. Die Formen der Wz. *bhrājī/bhrjījī(bharj)* 'rösten, braten' lassen sich folgendermaßen zusammenstellen:¹

- Präs.² VIa Akt.: Ind. *bhrjajati* VārŚrSū I 7,4,16, MānGrSū I 11,2, GobhGrSū III 7,7; Konj.³ *bhrjajāt* RV IV 24,7; Opt.⁴ *bhrjyēyur* MS I 10,11⁵:151,6 ~ *bhrjyēyur* KS XXXVI 6⁷:73,1; Part. *bhrjijant-*⁸ RVKh V 7,4p.
- Xa Akt.: Ind. *bharjayati* HirŚrSū V 4:479,16, VaikhŚrSū XI 1:122,9, MaitrāyaṇyUp VI 7, *bharjayanti* BaudhŚrSū V 11:144,12; Opt. *bharjayet* BhārŚrSū VIII 6,20, <*bharjayet* Karnaṇpradīpa III 4,3 ('KātyāyanaSmṛti' XXIII 3)>; → *bharjayitva*.
- <Ia⁶ *bharjanti* BaudhŚrSū XIII 25:136,3⁷, XVII 31:310,6⁷, BhārŚrSū VIII 17,1,12⁸>
- {Aor. I Opt.-Prek. *bhrjyāt* Kṣīrat;
IV Opt.-Prek. *abtbhrjyat*, *abtbharjat* Kṣīrat zu I 191;
V Opt.-Prek. *abhrākṣit*, *abhrākṣr* Pat zu VI 4,47:200,3.}
- {Perf. *babhrāja* Bhatt, Kṣīrat., *babharja* Kṣīrat.}
- {Fut. II *bhraṣṭā*, *bharṣṭā* Pat u.a.}
- {Inf. IX *bhraṣṭum*, *bharṣṭum* Kāś.}
- Abs. I 1) *bhrjṣvā* KI. (Kāthāsāritsāgara);
2) *bharjayitva* VaikhŚrSū XV 5:192,11.

¹ Zum Aufstellungsschema vgl. T. Gotō, "Materialien zu einer Liste altindischer Verbalformen: 1-3", *Bulletin of the National Museum of Ethnology, Osaka*, XV: 4 (1991) 987-1012. Die in { } angegebenen Formen sind die, die von den Grammatikern genannt aber in den Texten (inklusive der normalen Sprache der Grammatiker) nicht bezeugt sind. Die vorgelegte Liste zu *bhrājī/bhrjījī* geht auf mein Manuskript im Jahre 1963 zurück, dessen Rubrik "Sprachgeschichtliche Erklärung" als Grundlage zu diesem Beitrag dient.

² Vgl. Dhātupāṭha VI 4 *bhraṣṭā* (danach *bhrjajāt*, (*bhrjajati*), vgl. Liechik, *Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft* III, 1920, 33f.), Pāṇini VI 1,16 *bhrjajāt*, Pāṇinīyā *bhrjajāt*, Atharvaveda-Parīśiṣṭa XLVII 19 (Nigh.) *bhrjajāt*; vgl. auch Gaṇapāṭha 178,62 *pacato-bhrjajāt* (Kompositum aus dem Iptr. der 2. Pl.).

³ *vi-bhrjānti* bzw. *bībhṛjānti* MāntraBr 1,6 ist bloß verderbt aus *vī-bhrjānti* AV XIX 24,6.

⁴ Zueinander parallel mit gleichem Lautwert, s. unten § 3.

⁵ Statt *bhrjā* (*bhr* 'bharibhāyān dhanāt') in der Ed., vgl. v.l. bei Scheffertowitz p.152, Komm. zu ŚāṅkhŚrSū V 20,6 (in Umgestaltung zu Du. *bhrjāntau*, Pl. *bhrjāntas*).

⁶ Vgl. Dhātupāṭha I 191 *bhrj*, danach (*bharjate*) im Medium tantum.

⁷ So Caland in der Ed. nach Hs. M; die sonstigen (nach Caland weniger wichtigen) Hss. haben *bharjayanti* wie V 11:144,12, wo die Hs. M nicht benutzt werden konnte.

⁸ In VIII 17,1 *bharjanti* A₁, *bharjayanti* B₂₂ und Ed. R.Vira (VIII 16,1); VIII 17,12 *bharjanti* ohne Variation(sangbe).

<e> steht freilich für /dʰ/. K. Hoffmann, *Fs. Knobloch* (1985) 173 = *Aufs.* III (1992) 814 spricht bereits anfänglich der Erklärung eines "hypersanskritismus" *áva-prjanti, avapṛjyāte* TB^m für *ava-prjā-* 'Gewebeabschluß machen' von der 'Schreibung *bhṛjyēyur* bei dem Präs. *bhṛjijati*'.²² Somit ist *bhṛjyēyur* als eine sprachwirkliche Opt-Form des Präs. *bhṛjijā-* zu beurteilen, vgl. weiterhin unten § 4.4.E.

§ 4. L. Kulikov "The Sanskrit -yet-Optative. A Formation Not Yet Recorded in Sanskrit Grammars", *WZKS* L, 2006, 27–68 behandelt ausschöpfend die autonomen Opt-Formen auf *yēt, *yet, *yēyur, *yeyur wie *kṣipyet* (: *kṣipā-* 'schleudern, werfen'), *-ṣīyēt* (: *śiṣā-* 'übrig lassen'), *śicyet* (: *śiṣā-* 'gießen'). Er registriert 32 belegte Formen, die p.55 in eine Liste zusammengestellt sind. Unter ihnen ist als vedische Form außer *bhṛjyēyur* nur noch *-mrityē-*, *-mrityeyur* 'dürfte/n sich auflösen, dürft/e/z zerfallen' im SB ~ ŠBK zu finden. Es handelt sich um alle Belege für die Verbalformen der Wz. *mret/mrit-*. Dazu käme *kṣipyet* 'kann hinwerfen' ChUp VIII 6,5; wohl nachvedisch *grhyet* 'would grasp' KauSū^m (Kulikov p.32)²⁴, *dhyāyēt* RVKā (~ RV *adhyēt*), *śicyet* Śākhār usw.; GopBr ist kein Text im Vedischen. Die Formen sind darin einheitlich, daß *yēt, *yet direkt auf eine nullstufige Wurzel angeschlossen werden. Eine Sondergruppe bilden *trīyēt* Rām, *dhyāyēt* RVKā, *vāyēt* MBhār, *śvāyēt* Mānavāgūṇī-kāśītra, *-śvāyeyur* GopBr aus den mit ā auslautenden Wurzeln; ausnahmsweise *hīyēt* Rām. *bhṛjyēyur* in der Maitrāyaṇī und Kātha-Saṁhitā, d.h. in der ältesten Prosa des Altindoiranischen, ist also der weitaus älteste Beleg für die Bildungen mit *yēt, *yeyur.

Kulikov 44ff. überprüft die Formen und den Belegstand aus verschiedenen Aspekten und versucht diese Erscheinungen zu klären. Es handelt sich letzten Endes um die Verbreitung der Analogien. Die Verbreitung scheint durch die Gegenüberstellung Opt. (Prek.) des Wz.-Aor. (bzw. des Wz.-Präs. bei *dehī/deghī/dih* und vielleicht *grāhī/grh*, vgl. Anm. 24) -yēt :- *yēt unter-

oder -ff- assimiliert zu werden (etwa *bṛjāyēt* oder *bṛjāyāt*). Daraus könnte nur zweiter Teil im Opt. durch j in *-gīr* < *āyir < *o-*h*-r stärker palatalisiert und zu j entwickelt sein. Bei *bhrāj* im DhP (→ Anm.2) würde solche Ähnlichkeit widergespiegelt sein, vgl. Liebig *Einführung* III 34: "Pāṇini kam hier also immerhin durch eine Art von Instinkt oder Divination der Wahrheit so nahe, als es im Rahmen seiner Einzelsprache überhaupt möglich war", anders AIG I 162 (aus Systemzwang).

²² Vgl. auch Kulikov, *The Vedic -ya-presents*, Diss. Leiden 2001, 444, 608: "a hypersanskritized class V1 present *bhṛjijā-*, or belongs with -yet-optatives".

²³ *āpa...* *mrityet* ŠB III 2,1,31 (~ *āpa...* *mrityet* ŠBK IV 2,1,22 mit Var.), vi... *mrityē* ŠB X 5,2,14 (~ *mrityet* [Hss., eine Hs. ... *mrityet* ŠBK XI 7,2,12), vi... *mrityē* ŠBK XII 1,3,23 (~ *vi...* *mrityē* ŠBK XIV 1,3,23, ni... *mrityet* GopBr I 4,13 [Gastra ~ *mrityē*]), vi... *mrityeyur* ŠB XII 1,3,23 (~ *vi...* *mrityeyur* ŠBK, ni... *mrityeyan* GopBr [Gastra ~ *mrityeyan*]). Von der Wz. *mret/mrit* sind ferner nur noch Aa. *a-sap-mritya* ĀpSū III 19,7 und -*uka*-Adra² *nir-mreṭuka*- PB XIII 9,16 (in Ed. *nir-mṛtuka*-, vgl. PW IV 203, V 932) bezeugt.

²⁴ Vom Leichenfeuer. Möglich erscheint auch 'dürfte klagen' zu *garhīgrh* (mit Gen. 'über etw./jdn.'): KauSū LXXXII 21^m *yadyat kravyād grhyed yadī* 'kravyādā nānta' *pareṣydh* ('kravyādānta' *te*), *pareṣydh*, vgl. Hss. *kravyat stāt kravyādānt* | *divo nabhaḥ śukraṁ payo duḥśānta* | *īṣam ārajan pinvāntānt* | *ī apāni yonim apādivān* ('upādī, yamī') *svadāt yāś cakṣe jīvams* (jīvan) *āts te saṁti* 'Jedemal wenn das blutige Fleisch fressende (Feuer) klagen würde, falls es unter den blutigen Fleisch Fressenden über dich am folgenden Tag, bedient den Mutterleib der Wasser, indem ihr (i. Svadīts) den Dunst des Himmels, weißglänzende Milch milcht, indem ihr euch zur Nahrung, Labung strotzen macht Die Svadīts "Selbstbestimmungen", d.h. Speisen für die Ahnen), die du gemacht hast, während du lebstest, die sollen dir gehörig sein'. Vgl. auch Griffiths, *The Vedas. Texts, Language & Ritual*, 2004, 77f.

stützt zu sein²⁵, und dann bei einer Wz. auf -a durch Nebeneinander von *a-yāt (des atem. Wz. Präs.) und *yēt (des -ya-Stammes) im Nachvedischen. Der Ausgangsform war aber wohl *bhṛjyēyur* in der Saṁhitā-Prosa. Es liegt nahe anzunehmen, daß es sich um Einzelfälle der Analogie aus (sprachwirklichem) Opt. *bhṛjyēyur* zu *bhṛjijati* handelt.²⁶ Im Falle von *kṣipyet* liegt beispielsweise eine klare Proportion vor: (*bhṛjyēyur* →) *bhṛjijēt* (gleich **bhṛjijēt* in wirklicher Aussprache) :: *bhṛjijati* = x :: *kṣipāti*. Der von *bhṛjyēyur*, **bhṛjijēt* auf die Weise abstrahierte Opt.-Ausgang (nur *ēyur und *ēt) dürfte in den von Kulikov sorgfältig überprüften Umgebungen auf gewisse Formen verbreitet sein. Das heißt andererseits, daß es sich bei *bhṛjijyēyur* nicht nur um eine "Schreibung" handelt, sondern um eine tatsächliche Aussprache.

§ 5. Wie die Wurzel dieses sicher auf das Uridg. zurückzuführenden Wortschatzes (verschiedene iran. Formen, gr. *φρῆγω, φρῆκρός*, lat. *frīgō, frīctus*, u.a.m.) aussah, ist schwer zu ermitteln. Es gibt Ansichten: 1) **bʰer* "rösten, backen, kochen" mit verschiedenen "Wz.-Erweiterungen" (**bʰr*-n-g, *bʰr*-r-g, *bʰr*-g, vgl. WP, P, vgl. auch Frisk s.v. *φρῆγω*), 2) **bʰer*/**bʰr*g (Mayrhofer EWAia), 3) **bʰrez* (vor allem Hübschmann, *Persische Studien*, 1895, 27)²⁷. Die Formen in den verschiedenen Sprachzweigen lassen sich offenbar nicht lautgesetzlich auf einen Nenner bringen. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* II, 1970, 1046f. s.v. bemerkt einleuchtenderweise "Weit glaubhafter ist, daß dasselbe Grundwort seinem expressiven Charakter gemäß unter dem Einfluß verschiedener formaler und begrifflicher Assoziation im Laufe der Jahrhunderte oder Jahrtausende umgeformt wurde; vgl. v. d. Osten-Sacken IF XXVIII, 1911, 150ff., wo mit schallnachahmenden Faktoren gerechnet wird, und Ernout-Meillet s.v.". Hübschmann, *Persische Studien*, 26f. sieht die Ausgangsform solcher Umgestaltungen im VAdj. **bʰrsktō-* (oder **bʰrsktō-*) mit dreifachen Konsonanten, die auf verschiedene Weise beschnitten wurden. Daraus würde schließlich *j*, z oder *f* als Auslautvariante im Urindoiranischen entstehen.

Das VAdj. ai. *bhṛjā-* (*bʰrjā-*) und airan. **bʰrjā-* (falls dies überhaupt angenommen werden sollte, s. gleich) dürften über eine Zwischenstufe des (Vor)urindoiranischen hergeleitet werden: 1) **bʰrsktō-* (falls uridg. **bʰer*), 2) **bʰrsktō-* (: **bʰer*), 3) **bʰrsktō-* (: **bʰer*) oder 4) **bʰrsktō-* (: **bʰer*). Im ersten Fall wird ein Schwund von *sk* oder *ε* angenommen²⁸. Im Falle von 2) müßte *k* geschwunden sein, oder wird zusammen mit 4) eine Analogie nach dem VAdj. auf *-sktō-* von den mit *f* auslautenden Wurzeln angenommen. Bei 3) und 4) würde zur Erklärung des ai. Präs.-Stammes *bhṛjijā-* Schwierigkeit entstehen, vgl. o. § 2.

Nicht erklärbar bleibt aber das Radikale j im Iranischen z.B. in khot. *bṛtjās* < **brajā-* (Emmerick, *Saka Grammatical Studies*, 1968, 107: **brajā-*), chwar. *brjz-* < **brajā-* (Samadi,

²⁵ Vgl. *śvāyāt* KatyŚrSū XXV 11,28 für **śvāyēt* in der entgegengesetzten Richtung, vgl. Goto *Die "I. Präsenstasse" im Vedischen*, 345 n. 851.

²⁶ Von den Sonderbildungen des Opt. vgl. außer den Kulikov 47 § 6.2. diskutierten -yāt-Formen beim themat. Nassalpr. (*hīyāt, śicyāt*) auch -tā für -eta Renou, "Sur certaines anomalies de l'optatif sanskrit", BSL XLII, 1940, 5–7, insb. 11ff., (Viduyāt, IF 371, Goto *Die "I. Präsenstasse" im Vedischen*, 311 n.747).

²⁷ Schefelowitz IF XXXIII, 1913/1914 (133–169 "Das Schicksal der indogermanischen Lautgruppe zg.") 149ff. nimmt **bʰrjā* + *-g* an.

²⁸ Der Wz.-Anlaut von *haef* 'folgen' bleibt in ähnlicher Konstellation bei aav. *azkēti* 'Gefolgschaft' Y 44,17 erhalten: < **sk-ti* < **sk-ti* (mit Anaptyxe und -t-Epenthese), wobei eine Verdeutlichung (statt **zxi-* oder **zsti-*) anzunehmen ist, vgl. Goto, in *Fs. Klingenschmitt* 208 § 7.3.3.

Das *chwaresische Verbum*, 1986, 41), pašto wrtī 'geröstet' (Morgensterne, *A New Etymological Vocabulary of Pashto*, 2003, 90: < *brixta- >, balōčī brijag, brējag; brēkta, brihta 'rösten', wohl auch in mp. brištan, np. bīrištan 'rösten', mp. brišt, np. bīrišt (bīrišteh) 'gebraten' < *brišta- (nach Bartholomae < *brišta- = ai. bhṛṣṭa- >). Die iranischen Formen scheinen somit insgesamt auf *b^hrejz (*b^hrejz/*b^hrejz) hinzudeuten.²⁹

Die Gegebenheiten lassen sich am einfachsten aus der Annahme einer uridg. Wz.Gestalt *b^hrejz (oder *b^hrejz) erklären³⁰, dessen auslautende Konsonantengruppe in Einzelsprachen in verschiedener Weise Vereinfachungen unterlag, z.B. im VAdj. im Lat. *b^hriagtō- (oder *b^hriagtō-) > *b^hriktō- > frīktō- (frīctus)³¹, im Gr. > *b^hriktō- > *b^hriktō-, dafür *b^hriktō- aus irgendwelchen Gründen. Die Entwicklung von *b^hrejz (oder *b^hrejz) zur urindoeur. Wz. *b^hrez (oder *b^hrez) würde sich aber in einer vollstufigen Form leichter vollzogen haben³², eine vollstufige Form ist allerdings praktisch nur in bhrāstra- 'Röstpfanne' bezeugt.

[Korrekturzusatz:

Der Herausgeber, Herr Dr. Tremblay, erteilte mir wichtige Hinweise, die ich mit Dank und mit seiner Erlaubnis im folgenden aufnehmen darf:

1. pašto wrtī geht auf *b^hrixta- zurück: Tremblay, BSL C.2, 2005, 184 (Rz. zu: Morgensterne, *A New Etymological Vocabulary of Pashto*, 2003, 173-184).

2. Die persischen Formen können ebenso gut auf *b^hrišta- als auch auf *b^hrišta- zurückgeführt werden. Es bleiben also nur das Khotansakische und Chwaresnische als sichere Belege für das Radikale *x- übrig.

Ferner nehme ich zur oft angeführten jungavestischen Form parō.bor²jiia- Vtd. 8,86 (von einem Ofen, *aoiūta-*) die Stellung, daß man sie außer Betracht lassen sollte, da sie mehrere, und keine sicheren, Interpretationen zuläßt.]

Abkürzungen

ĀpŚrSt: Āpastamba-Śrautasūtra	^m : mantra
AV: Atharvaveda	MānŚrSt: Mānava-Śrautasūtra
BhāgPur: Bhāgavata-Purāṇa	MBhār: Mahābhārata
Bhaṭṭ: Bhaṭṭikavya	MS: Maitrayaṇī Saṁhitā
BaudhŚrSt: Baudhāyana-Śrautasūtra	^p : Prosa („brāhmaṇa“)
BhārŚrSt: Bhāradvāja-Śrautasūtra	Pṛg: Pāṇini
Ep: Episch	Pat: Patañjali (Mahābhāṣya)
GobhGṛSt: Gobhila-Gṛhyasūtra	Pur: Purāṇas
GopBr: Gopatha-Brāhmaṇa	Rām: Rāmāyaṇa
HirŚrSt: Hiranyakeśi-Śrautasūtra	RV: Ṛgveda
KapS: Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṁhitā	ŚāṅkhŚrSt: Śāṅkhāyana-Śrautasūtra
KS: Kaṭha-Saṁhitā	ŚB: Śāthapatha-Brāhmaṇa
KaṭhGṛSt: Kaṭhaka-Gṛhyasūtra	ŚBK: Śāthapatha-Brāhmaṇa, Kaṭva-Rezension
Kāś: Kāśikā-Vṛtti	ŚSt: Śrautasūtras
Kat: Kāṭyāyana (Vārtika)	TB: Taittirīya-Brāhmaṇa
KatŚrSt: Kāṭyāyana-Śrautasūtra	VaikhŚrSt: Vaikhāṇasa-Śrautasūtra
KauŚSt: Kauśikasūtra	VarŚrSt: Vārāha-Śrautasūtra
Kl: klassisches Sanskrit	Yā: Yāska (Nirukta)
Kṣtrat: Kṣatraraṅginī	

²⁹ Vgl. auch J. Cheung *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, 2007, 23f. Der Auslaut *g wird auch bei apreu. *au-birgo* 'Garkoch' postuliert.

³⁰ Es gibt freilich noch den Raum, weitere Spekulationen über die Vorstufe des Uridg. anzustellen, z.B. ob *b^hrejz sich aus der Stellung vor irgendwelchen s-Formantia mit Metathesis zu *b^hrejz entwickelte.

³¹ Sommer, *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre*, 1914, 256 gibt allerdings an: "spi wird prt. uopte aus *uōs-pie. Dagegen erscheint aci als st in pāstus aus *pāstos zu pascō".

³² Für einen Vorgang wie *b^hriktō- > *b^hriktō- > *b^hriktō- (i durch palatales j unterdrückt, dann zu > bhṛjkt-, d.h. *bhṛjkt-) kann trotz AIG I 33 (Kandidaten für *ri > j) wohl kein Beispiel angeführt werden. Vine, *Harvard Studies in Classical Philology* XC, 1986, 121 erklärt lat. *fericum*, *ferum* 'eine Art Opferfladen' aus der Vydhi-Ableitung ("substantivized *b^hriktō-") aus *b^hriktō- (vgl. Mayrhofer *EWAia* II 278 s.v.). Ob man deswegen uridg. *b^hrez/*b^hrez neben *b^hrejz/*b^hrejz annehmen sollte, bleibt ungeklärt.

Two Words for ‘sister-in-law’? Notes on Vedic *yātar-* and *giri-*

Arlo Griffiths & Alexander Lubotsky

In an important article, published more than thirty years ago (1976), Ingrid Eichner-Kühn has suggested that two words for ‘sister-in-law’, which have a good Indo-European pedigree but up till then were not identified as such in the oldest Indo-Aryan, are really attested in Vedic texts.¹

Her new interpretation was based on a passage from the Paippalāda recension of the Atharvavedasamhitā, or Paippalādasamhitā (PS), in its hymn 19.19. At the time, Eichner-Kühn could still only make use of the heavily corrupted Kashmir manuscript of this text. In the 1950s, however, Durgamohan Bhattacharyya discovered a more reliable manuscript tradition of the Paippalādasamhitā in eastern Indian Orissa.² Following in the footsteps of Michael Witzel, Arlo Griffiths has since 1999 been able to gather several mss. from Orissa (Griffiths 2003), so that we now have adequate access to both branches of Paippalādasamhitā transmission, the one from Kashmir and the one from Orissa.

We start with the word *yātar-*, which was identified by Eichner-Kühn in PS 19.19.11. The passage forms part of small hymn of three stanzas 9–11 (a so-called *trca*), a preliminary edition of which is presented below. The Orissa readings are based on manuscripts JM, Pa and V/122.³

PS 19.19.9–11. To command the love of a woman: with an herb

19.19.9 ab: only PS; cd: PS 2.77.5cd; c: ŚS 6.8.1c

aḥaṇ te manasā manas cakṣur grhṇāmi cakṣuṣā |
evā pari ṣvajasva mā yathāśan mayi te manasḥ ||

I seize your mind with [my] mind, [your] sight with [my] sight. Embrace me in such a way that your mind shall be within me.

¹ See the lemmata *giri-* and *yātar-* in Mayrhofer’s *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen* (vol. I, p. 487f. and vol. II, p. 410), where Eichner-Kühn’s suggestions have been recorded and accepted.

² For the most recent chapter in the writing of the history of this discovery, see now the Introduction to Bhattacharyya 2008, and especially the acrimonious second postscript.

³ See Griffiths 2003 on these mss. We roughly apply the same editorial principles that were followed in our previous (joint) publications of excerpts from the Paippalādasamhitā: cf. Griffiths 2004, 2007; Griffiths & Lubotsky 1999, 2003; Lubotsky 2007. But we disregard here merely orthographical variants, if there is no other variant to be recorded.

evā pari śvajasva] Or, yavā pari śajasva K yathāsan] JM V/122, yathāsam Pa, śrathāsa K

ab. Cf. Atharvaveda, Śaunakasamhitā (ŚS) 3.8.6ab, 6.94.2ab (~ PS 19.10.14ab) *aham gr̥hṇāmi* (PS *gr̥hṇāmi*) *mānasā mānānsi māna cittām dnu* (PS *upa*) *cittēbhir ēta* 'I seize [your] minds with [my] mind; come ye after my intent with [your] intents' (Whitney) — words which are presumably to be pronounced by a king.

cd. These pādas are syntactically slightly awkward because of *evā* without antecedent, the usual construction being *yathā ... evā ...*. Although rare examples of the reverse order do exist (cf. Minkowski 1995: 392), we assume these pādas to have been adapted from PS 2.77.5, where the particles are used in the expected order, and the last *yathā* is clearly not coreferential with *evā*: *yathā nemi rathacakraṃ samantaṃ pariśvasje* | *evā pari śvajasva mā yathāsan mayi te manah* 'As the fellow completely embraces the wheel of a chariot, so embrace me, so that your mind shall be within me'. Cf. also ŚS 6.8.1 *yāthā vṛkṣāṃ lībujā samantāṃ pariśvasvajē* | *evā pari śvajasva mā yāthā mān kāmīny āso yāthā mām nāpagā āsah* 'As the creeper completely embraces the tree, so embrace me, so that you shall be in love with me, so that you shall not go away from me'.⁴

These parallels make it clear that we are dealing with a charm to command the love of a woman, and not that of a man, as was assumed by Eichner-Kühn;⁵ see further below. The hymn ŚS 6.8 together with 6.102 (see the next stanza) and 2.30 is used by the Kauśikasūtra (35.21) in the rites for bringing a woman under one's control. Further, this is suggested by the feminine gender of *nemi-* and *lībujā-*, as indicated by Zehnder 1999: 173.

19.19.10 ab: only PS; cd: ~ ŚS 6.102.2cd = PS 19.14.2cd

ā rathasyeva cakre abhi mā vartatām asau |
reṣmachinnam yathā tṛṇaṃ veṣṭāsau manasā mayi ||

Let N.N. roll towards me like two wheels of a chariot. Like grass torn up by a storm, N.N. will twine around me with [her] mind.

ā rathasyeva] Pa V/122, ārathasyeva JM, arathasyeva K cakre abhi] Or, cakra bhi K vartatām asau] Or, varcasā girau K tṛṇaṃ] Or, triṇaṃ K veṣṭāsau manasā] Or, veṣṭāmāyī anaso K

⁴ For the meaning of the perfect *pariśvasajē*, see Kümmel 2000: 591f. ('umarmt halten').

⁵ 'Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß diese Strophe von einer Frau gesprochen wurde, die zauberische Praktiken (Umstreuen?, Umlaufen?) an ihrem Mann vollzog, um ihn so aus Banden seiner Familie, besonders seiner weiblichen Verwandten zu lösen und ihn fester an sich selbst zu ketten' (1976: 27).

d. We take *veṣṭā* (actually, **veṣṭā*) as a *-tar*-future of the root *veṣ*, cf. Lubotsky 2002: 68, 140 (*ubi alia*) for other new examples from the Paippalādasamhitā of this verbal category. These two pādas are a variant of ŚS 6.102.2cd (= PS 19.14.2cd) *reṣmachinnam yāthā tṛṇaṃ māyī te veṣtatām mānah* 'like grass cut by a whirlwind, let thy mind twine itself to me' (Whitney).

19.19.11 Only PS

pari tvā yātur asaram pari mātuḥ pari vasaḥ |
pari tvānyābhyā strībhyo nayausaḍhyāsaram ||

I have circumambulated you [in order to separate you] from [your] husband's brother's wife, from [your] mother, from [your] sister. [In order to separate you] from the other women have I circumambulated you with this herb.

pari tvā] JM V/122 K, pari vā Pa yātur] K, pāntar JM, pātu Pa V/122 asaram] Or, asaram K mātuḥ] Or, pātuḥ K tvānyābhyā strībhyo] JM V/122, tvānyābhyastabhyo Pa, tvānyābhyastarībhyo K nayausaḍhyāsaram] nayau+sa2+diyāsaram JM, nayausaḍhyāsaram Pa V/122, nopyadyāsuram K

a. Our readings *yātur ... mātuḥ* combine the transmitted readings *pātu ... mātuḥ* (Or)⁶ and *yātur ... pātuḥ* (K). Although *pātu* (ostensibly gen. sg. of *pātar-* 'protector') is attested at one place in both of the transmissions, we feel relatively confident in keeping it out of our text. The reading *yātur* of K is a *lectio difficilior*, whereas *pātu* would make less sense in the context — pāda c guarantees that all members of the list must be female. The origin of the reading *pātu* in the Or. transmission may be sought in the perseverative influence of PS 16.5.6a (= ŚS 8.2.26a) *pari tvā pātu samānebhyo*; cf. also PS 2.2.3b *pari tvā pāmi vīśvataḥ*.

c. The Or. mss. confirm the emendation *tvānyābhyā strībhyo*, which was already proposed in Vishva Bandhu's Vedic Word Concordance (see the reference given by Eichner-Kühn, 1976: 26, note 19) on the sole basis of the Kashmir reading.

d. Cf. PS 5.24.6ab *anayāham oṣadhyā sarvāḥ kṛyā *adūṣayam* 'I ruined with this plant all witchcrafts' (Lubotsky 2002: 111) and ŚS 1.34.5ab (= PS 2.9.3ab) *pāri tvā paritātneḥkūṇḍagāṃ dvidyāse* 'I have gone around you with an encompassing sugar-cane so that [there would be] no mutual hatred'.

The interpretation of *yātur* as abl. sg. of the kinship term *yātār-*, proposed by Ingrid Eichner-Kühn, is very attractive. The existence of this word in Sanskrit is ensured by its attestations in grammatical, lexicographical as well as literary sources (see the references in the Petersburg dictionary). On the other hand, Eichner-Kühn is clearly mistaken when she

⁶ The reading *pāntar* (JM) is due to the similarity of the akṣaras *tu* and *nta* in some forms of Oriya script.

translates *yātar-* as 'Frau (deines) Bruders'. This follows of course from her assumption that the charm is addressed to a man, which, as we have seen above, is probably incorrect. Furthermore, it contradicts the evidence of other Indo-European languages, where cognates of *yātar-* always mean 'husband's brother's wife', or, in plural, 'brothers' wives'. This is the case with Gr. (Hom.) εὐνότερεϋ pl., OLith. *jentė*, CS *jetřy*, Lat. *iantrīcēs* pl., as well as Persian *yāri* and Pash. *yor*. Likewise, the Sanskrit lexicographers gloss *yātar-* as 'husband's brother's wife' (e.g. Amarakoṣa 2.6.30ab *bhāryās tu bhrātṛvargasya yātaraḥ syuḥ parasparam* 'the wives of a series of brothers would each be each other's *yātar*'). There can hardly be any doubt that *yātar-* has the same meaning in our passage.

At first glance, the combination of the kinship terms in stanza 11 seems somewhat strange. If the woman is unmarried and still lives in her paternal household, mentioning her mother and sister is comprehensible, but then her *yātar-* 'husband's brother's wife' is out of place. Conversely, if the woman is married, her mother and sister do not play an important role in her life any longer, since, according to the norm in Vedic marriages, the woman moves to her husband's home. The only feasible solution is that the triplet 19.19.9-11 was a charm to be pronounced by a husband to secure a new wife's love by weaning her away from the female relatives in her paternal household,⁷ while at the same time preventing her developing too close a bond with her new husband's brother's wife. Indeed the prominent position of *yātar-* in the list then becomes comprehensible — she is the only person in the bride's new household who is also an affine, an outsider, and a potential ally.

Let us now turn to the other ostensible word for 'sister-in-law', viz. *giri-*. The situation is essentially different here. First of all, there is no other indication in Sanskrit literature, of the type we have referred to for *yātar-*, that *giri-* ever had this meaning in Sanskrit, next to the usual 'mountain'.

It is also debatable whether this meaning can be deduced from the textual evidence that Eichner-Kühn adduced. Following the lead of Barret (1940: 30), she pointed to a Ṛgveda ritual that seems structurally similar to the one, which the charm PS 19.19.9-11 was to accompany. The relevant passages are Āpastambagrhyasūtra 8.23.6; BhāradvājaGS 2.27; HiraṇyakeśiGS 1.14.2; PāraskaraGS 3.7.2. Let us quote the description of the ritual at ĀpastambaGS 8.23.6, and its continuation in 8.23.7:

yam kāmayeta nāyam mācchidiyeti jīvaṣiṣṇe svam mītram ānya sūptam
uttarābhyaṅ trīḥ prasavyam pariśīcet || 6 ||
yena pathā dāsakarmakaraḥ palāyeram tasminn iḍvāny upasamādhāyottarā āhūti
jubhuyāt || 7 ||

If he wishes that somebody be not estranged from him, let him pour his own urine into the horn of a living animal, and sprinkle (it) with the next two (verses) [Āpastamba-

⁷ A somewhat similar situation may be reflected in ŚS 3.25.5: *ājāmi tvāṅanyā pāri mātir ātha pītūḥ | yāthā māmā krūdāv āso māmā citkām upāyāsi* 'I goad thee hither with a goad, away from mother, likewise from father, that thou mayest be in my power, mayest come unto my intent' (Whitney).

mantrapāṭha] II, 22, 5. 6) three times from right to left around (the person) while he is sleeping.

In a path which servants or labourers use to run away, he should put plates (used for protecting the hands when holding a hot sacrificial pan) on (a fire), and should offer the oblations (indicated by the) next (Mantras, II, 22, 7-10).⁸

The pair of mantras whose use is enjoined here in the first sūtra shows some variants between the different texts that actually cite it, but not for the first three words of the first pāda of the first mantra, that concerns us here. The hymnal belonging to the Ṛgvedaśāstra of the Āpastamba school, the Āpastambamantrapāṭha (2.22.5), gives the following text:

pari tvā girer amihaṃ pari bhrātūḥ pari svasuḥ
pari sarvebhyo jñātibhyah

Eichner-Kühn initially translates: 'Umhamt habe ich dich weg vom Berge (?), um(ham)t weg vom Bruder, um(ham)t weg von der Schwester, um(ham)t weg von alle Verwandten...', but concludes that the translation of *giri-* 'away from the mountain' does not make any sense ("völlig sinnlos"). "Auch eine Interpretation, daß etwa ein heimatliebender Aborigenervogel aus dem Bergland angesprochen wäre, macht nur aus der Not eine Tugend" (p. 28); by contrast, she believes that a meaning 'sister-in-law' would make good sense, and provides an etymological justification, referring to Lat. *glōs*, Russ. *zolovka*, etc. She admits that the ostensible cognates in fact mean 'husband's sister' and are naturally used only for women. Since the mantra in question is addressed to a man, she needs to assume a semantic shift from 'husband's sister' to 'brother's wife': "Keine Schwierigkeiten bereitet die hierbei fürs Vedische anzunehmende Bedeutungsverschiebung von 'Schwester des Mannes, Schwägerin' zu 'Frau des Bruders, Schwägerin', die auch in anderen Sprachen zu beobachten ist" (p. 29). Although this semantic shift did indeed occur in some languages, it had always been triggered by changes in the social structure directly affecting the institution of marriage. We have already mentioned above that, according to the Vedic custom, the woman moved to her husband's home after the nuptial celebrations, and this custom certainly was of Indo-European date, as we can infer from an almost total lack of Indo-European terminology for wife's relatives. If, however, due to social changes, the wife does not necessarily move to her husband's home, or if she and her husband entertain vivid contacts with her paternal family after they have been joined in marriage, this lack of terminology for wife's relatives becomes awkward. What is her brother or her sister vis-à-vis her husband? And what is her brother's wife vis-à-vis herself? In this situation it is only to be expected that 'husband's sister' would come to mean also 'wife's sister' or 'brother's wife'. In Vedic India, however, there is no evidence that the traditional institution of marriage had been subject to such a change. All terms keep their original

⁸ The quoted translation is that of Oldenberg (1892: 296).

semantic domain, and it is therefore highly unlikely that only one single term for 'husband's sister' would have acquired a different meaning.

It seems to us that Eichner-Kühn too lightly dismisses the possibility that this ritual is aimed at a 'homesick aboriginal slave from the mountains'. The text of ĀpastambaGS 8.23.7, quoted above, implies that the *dāsa*- 'slave' was among the categories of servants whose running away the preceding sūtra was meant to curtail.⁹ In the PS, we come across a few passages where (the feminine of) *dāsa*- is clearly associated with the mountains. In a charm against Fever (*takṇān*-), we read (PS 12.1.9): *giriṃ gacha giriṃ giriṃ girau te māhiṣo grhaḥ | dāsūm icha prapharyāṃ tāṃ takṇān yīva dhīmūhi* 'Go to the mountain, you are mountain-born, on the mountain is your Māhiṣa'¹⁰ house. Look for a young Dāsa girl; do shake up her, o fever!'. A combination of mountains and a *dāst* is also found in PS 20.39.5 [Kashmir 20.38.5] (*giriṃ gacha giriṃ girau te māhiṣo grhaḥ | dāst cakram āsthāya nāmāite nikrandayisyati*).¹¹

The association of *dāsas* with the mountains can of course be due to the fact that the majority of *dāsas* descended from the mountain peoples, or at least that such was the stereotype among Aryans, but it may also reflect a mytho-poetical image, inherited from the Ṛgveda, where it is related on several occasions how Dāsa, an inhabitant of the mountains, was slain by Indra, cf. RV 6.26.5c *āva girē dāsāṃ śāmbaram han* 'You (Indra) have slain down Dāsa Śāmbara from the mountain' or 4.30.14 *utā dāsāṃ kaulitārāṃ bṛhatāḥ pūrvaṭād ādhi | āvāham indra śāmbaram* 'And you (Indra) have slain down Dāsa Śāmbara, son of Kulitara, from the high mountain'.

On this basis, we believe that *giri*- of the Gṛhya mantra must simply be taken in the meaning 'mountain'. We can thus forego a detailed discussion of the problems of historical phonology that would compound the semantic problems to be overcome if one wanted to defend Eichner-Kühn's ingenious proposal concerning *giri*-.

⁹ It must be admitted that none of the parallel texts attest this word in the same context, but use others like *bhṛṣya*- or *uṣila*- instead.

¹⁰ The meaning of the adjective *māhiṣa*- is not very clear. It could be derived from *māhiṣi*- 'chief queen', so that *māhiṣo grhaḥ* would mean 'a house with a chief queen'. Alternatively, it could refer to a name of a mountain people, cf. a parallel passage ŚS 5.22.7 *takṇān mājavato gacha bāhnikān vā parastarām | śūdrām icha prapharyāṃ tāṃ takṇān yīva dhīmūhi* 'O fever, go to the Mājavants or to the Bāhnikas, further off. Look for a young Śūdra girl; do shake up her, o fever!'.
¹¹ An indirect indication for an association of a *dāsa*- and the mountains is further found in ŚS 4.9.8 *trayo dāsa āñjanasya takṇā balāsa ād dhīḥ | vārgiṣṭhaḥ pūrvaṭānām trikakān nāma te pitā* 'Three are the slaves of the ointment – fever, *balāsa*, then snake; the highest of mountains, three-peaked by name, [is] thy father' (Whitney).

Bibliography

- Barret, Leroy Carr (1940) *The Kashmirian Atharva Veda. Books nineteen and twenty*. New Haven.
- Bhattacharya, Dipak (1997) *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. Volume One, Consisting of the first fifteen Kāṇḍas*. Calcutta: The Asiatic Society.
- (2008) *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. Volume Two, Consisting of the Sixteenth Kāṇḍa*. Kolkata (= Calcutta): The Asiatic Society.
- Eichner-Kühn, Ingrid (1976) "Vier altindische Wörter", *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 34 (1976), 21-37.
- Griffiths, Arlo (2003) "The Orissa Manuscripts of the Paippalāda Saṃhitā". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153.2 (2003), 333-370.
- (2004) "Paippalāda Mantras in the Kausikāsūtra", in A. Griffiths & J. E. M. Houben (eds.), 49-99.
- (2007) "Tumburu: a Deified Tree", *Bulletin d'études indiennes* 22-23 (2004-2005) [appeared 2007], 249-264.
- Griffiths, Arlo & Alexander M. Lubotsky (1999) "Postscript on Vedic *jaṅgahe*", *Journal of the American Oriental Society* 119, 480-481.
- (2003) "Paippalāda Saṃhitā 4.15. To heal an open fracture: with a plant", *Die Sprache* 42/1-2 (2000-01) [appeared 2003], 196-210.
- Griffiths, Arlo & Jan E.M. Houben, eds. (2004) *The Vedas: Texts, Language and Ritual* (Proceedings of the Third International Vedic Workshop). Groningen: Egbert Forsten.
- Griffiths, Arlo & Annette Schmiedchen, eds. (2007) *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā. Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition*. Aachen: Shaker.
- Kämmel, Martin Joachim (2000) *Das Perfekt im Indoiranischen. Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*. Wiesbaden: Reichert.
- Lubotsky, Alexander M. (2002) *Atharvaveda-Paippalāda, Kāṇḍa Five: Text, translation, commentary*. Cambridge, Mass.: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University [HOS Opera Minora vol. 4].
- (2007) "PS 8.15. Offense against a Brahmin", in Griffiths & Schmiedchen (eds.), 23-33.
- Mayrhofer, Manfred (1986-1996) *Etymologisches Wörterbuch des Altindoiranischen*. Heidelberg: Carl Winter.
- Minkowski, Christopher Z. (1995) "*evām, evā*, and Ācārya Gāṅgāgiri", *Journal of the American Oriental Society* 115, 388-400.
- Oldenberg, Hermann (1892) *The Gṛhya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies*. Part II. Gobbila, Hiranyakesin, Āpastamba — Āpastamba's Yagña-Paribhāṣā-Sūtras translated by F. Max Müller. Oxford: The Clarendon Press.
- Zehnder, Thomas (1999) *Atharvaveda-Paippalāda, Buch 2, Text, Übersetzung, Kommentar*. Idstein: Schulz-Kirchner Verlag.

Note sur l'agir du roi, entre histoire et mythe

Clarisse Herrenschmidt

Jean Kellens est un grand savant, de cette espèce rare qu'on ne se lasse pas de lire et avec qui l'on ne se lasse point de parler. M'honorant de son amitié, nous avons beaucoup discuté sur l'évocation du rituel, sur les possibles allusions aux mythes dans les textes vieux-perses, enfin sur le « dualisme » mazdéen. C'est aux second et troisième aspects de nos échanges que je reviens brièvement ici, pour saluer l'ami et le savant, sachant que les lignes qui suivent sont en quelque sorte inversement proportionnelles à l'estime que je lui porte.

Les connaisseurs des textes achéménides sont très habitués à l'usage extensif qu'il y est fait, en vieux perse, du verbe KAR « faire ». Non seulement il entre dans de nombreuses locutions, mais encore il sert à exprimer l'action. C'est sur certains passages attestant ce verbe, hors locution, que nous allons nous concentrer, pour essayer d'atteindre des faits culturels.

Les inscriptions le répètent : le roi signataire « a fait » de nombreuses choses.

« Par la volonté d'Ahura Mazdâ, le roi Darius mon père a fait ce palais. Qu'Ahura Mazdâ avec les dieux me protège, ainsi que ce que j'ai fait et ce que mon père, Darius le roi, a fait », écrivit Xerxès à Persépolis (XPc). Faire, pour le roi, c'est souvent construire le bâtiment sur lequel le texte est écrit — palais, porte, fortification, salle d'audience, escalier ; ce faire est également un faire fabriquer : fenêtre en pierre, bouton de porte en lapis.

Mais ce faire est un agir. Car ce qui est ici convoqué ne concerne pas seulement des savoirs faire, des techniques et leur application pour répondre à des besoins, mais l'action, activité continue, organisée dans le temps et durable, qui porte sens et valeurs. Le roi a agi en « faisant » et le résultat se trouve sous les yeux de qui voit l'inscription. Le texte transmet au présent la parole du roi qui énonce le plus souvent des actions passées ; il insiste sur l'état actuel des choses et amène lecteur ou auditeur à saisir le réel présent comme la conséquence d'actions royales passées. Agir par le fait de construire et de faire fabriquer revient à augmenter le monde de bons et beaux objets et bâtiments. Le faire du roi ne répond pas seulement à un besoin : il faut des palais, avec des portes et des boutons de portes, mais à un agir où le roi doit et se doit de rendre le réel visible, meilleur. C'est bien d'ailleurs ce que fit écrire Xerxès dans l'inscription XPg de Persépolis (1.7-12) : « J'ai augmenté ce qui avait été fait/construit et je l'ai rendu supérieur ».

L'agir du roi ne se limite pas à construire. Darius donne à lire dans l'inscription de Bisotun un nombre impressionnant de phrases avec le verbe « faire », ainsi, par exemple : « Voilà ce que j'ai fait après être devenu roi » (DB I, 26 ; 71-72) ; « par la volonté d'Ahura Mazdâ, voici ce que j'ai fait ; je me suis efforcé de rétablir notre maison en sa place... » (DB I 68-69) ; « voilà ce que j'ai fait en Médie », « Parthie »,

« en Bactriane » (et ailleurs : DB II 91, III 9, III 52, III 75, IV 1). Il s'agit de l'élimination de Gaumâta, de ses luttes contre les insurgés, des guerres pour la conquête du pouvoir, du laps de temps, une année, pendant lequel ces guerres se sont déroulées.

Observons un passage de Bisotun (DB IV 33-36, paragraphe 54), où le verbe « faire » vieux-perse apparaît trois fois avec un sujet différent : le mensonge, Ahura Mazdâ et Darius et se trouve traduit ici par rendre, mettre et en faire. « Voici les pays qui devinrent rebelles ; le mensonge les rendit rebelles en sorte que ces hommes mentirent à l'armée ; Ahura Mazdâ me les mit dans la main ; j'en fis¹ avec eux selon mon plaisir ». Dans l'ordre de l'inscription de Bisotun, ce passage suit le récit des événements liés à l'accession au trône de Darius qui s'étend *grossa modo* sur les trois premières colonnes (I-III, à quoi s'ajoutent les l. 1-2 de la col. IV ; paragraphes 1 à 51). Au récit circonstancié des événements fait suite leur résumé (col. IV, l. 2-33, paragraphes 52-53) « Le roi Darius déclare : "voilà ce que j'ai fait en un an par la volonté d'Ahura Mazdâ après que je suis devenu roi. J'ai livré dix-neuf batailles ; par la volonté d'Ahura Mazdâ j'ai battu et capturé neuf rois. L'un était mage, du nom de Gaumâta, il mentit, parla ainsi : Je suis Bardiya, le fils de Cyrus, il rendit la Perse rebelle (...)" ». Le roi Darius déclare : "J'ai capturé ces neuf rois au cours de ces batailles" ».

Les trois sujets du même verbe « faire », le mensonge, le dieu et le roi, typifient des agents, des moteurs d'action. Deux mots à propos de chacun.

Comme on peut le lire au début de l'inscription, le mensonge est doté d'un devenir : [à la suite du rappel du meurtre de Bardiya par son frère Cambyse, Darius continue], « alors, le mensonge grandit en Perse, en Médie et dans les autres pays » (DB I 34). Dans le passage qui nous retient, le mensonge, sujet du verbe « faire », paraît doué d'une capacité à agir par lui-même : c'est lui qui a agi au travers des neuf faux rois, qui a constitué la cause des paroles fausses, des rebelles, des guerres et des mises à mort. Le mensonge est une puissance d'action propre.

En mettant ces hommes à la merci de Darius, Ahura Mazdâ a agi. Nous savons par d'autres lignes du corpus vieux-perse que le dieu est la cause de l'ordre du monde : il « a établi cette terre-ci, il a établi ce ciel-là, il a établi l'homme, il a donné à l'homme la confiance dans le paradis », il a fait Darius roi » (par exemple, DNa 1-3). Ahura Mazdâ est la cause autonome et première de l'ordre du monde, dont l'action cosmogonique se prolonge dans le faire du roi. Faire Darius roi et lui remettre les rebelles, agis par le mensonge, revient au même, car le dieu instaure le roi comme cause agissante contre le désordre.

Darius a vaincu les rebelles, les a tués, empalés, exposés, etc. Son action à leur égard découle de ce qu'Ahura Mazdâ les lui a abandonnés. Dès lors, le roi inspiré par le dieu agit selon son plaisir. Son action s'inscrit dans la continuité de l'action du dieu principal : « Ahura Mazdâ a établi l'homme (...) il a fait Darius/X roi ». Le verbe est le même, l'action se prolonge, en changeant de sujet.

¹ Cette forme verbale vieux-perse est illisible sur le rocher mais restituée, restitution est acceptée par la communauté savante. Rüdiger Schmitt, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian Text Corpus Inscriptionum Iranicarum* (1991), 86 p., 34 pl.

² C'est à Jean Kellens que l'on doit l'interprétation de *syditi* : vieux-perse pour « confiance (dans le paradis) » : « L'âme entre le cadavre et le paradis », *Journal asiatique* 283, 1 (1995), pp. 19-56.

Tout se présente comme si le véritable sujet de ce passage consistait en l'action ou en la puissance d'agir, qui n'est pas représentée par un mot mais par ses agents : le dieu, le mensonge, le roi.

Après le récit des événements, après leur résumé, le passage de Bisotun IV 33-36 en tire la substantifique moelle : il dit leur sens. Des forces agissent : Ahura Mazdâ et Darius, le mensonge qui se réalise dans la rébellion et les rebelles. La cause de l'agir apparaît d'un côté comme de l'autre : Ahura Mazdâ agit en premier, comme responsable de la cosmogonie³, c'est le dieu qui agit dans Darius, le mensonge agit de son propre chef, c'est le mensonge qui agit dans les rebelles. Si l'inscription de Bisotun constitue une source historique, relatant des événements, fût-ce de façon orientée, source que les historiens confrontent aux autres, ce passage nous rapproche en fait du mythe. Car « Le monde du mythe est un monde dramatique ; monde d'actions, de forces, de puissances en conflit », comme l'a bien perçu Ernst Cassirer⁴. En terme de mythes iraniens, je pense évidemment au mythe cosmologique des trois ou quatre périodes trimillénaires qui expose l'histoire du monde. Dans les versions en moyen perse du mythe qui nous sont parvenues ainsi que dans la courte allusion de Plutarque, l'action première appartient à Ahura Mazdâ qui instaure le cosmos en son ordre, la seconde à Angra Manyu qui attaque cet ordre, puis aux hommes qui participent au conflit. Nous ne connaissons ni la forme qu'avait le mythe cosmologique à l'époque de Darius, ni même s'il existait.⁵

Mais nous observons une même structure de pensée qui veut que le réel historique des humains constitue le terrain d'action de deux forces non humaines en présence.⁶ Dans le mythe moyen-perse comme chez Plutarque, Ohrmazd, puissance divine première, omnisciente et responsable de la cosmogonie, rencontre sur le terrain du temps qu'il a ouvert et du monde qu'il a mis en place, Ahriman, puissance divine autonome, seconde car piégée dans le temps par Ahura Mazdâ et antagoniste dans ses actions, accompagnée de ses aides parmi lesquels figure le mensonge.

Dans le texte de Darius, c'est le mensonge qui s'oppose au grand dieu. Le décalage entre les puissances à l'œuvre est encore plus grand : Ahura Mazdâ est un dieu, il *est*, son action découle de son être ; le mensonge n'a pas de titre, il n'est ni dieu, ni démon — il existe dans son action : devenir, grandir, faire mentir, faire se rebeller. Dans les deux traditions, l'homme, qui dépend en son principe même d'Ahura Mazdâ, peut être soumis à l'une ou l'autre de ces puissances : il agit selon son appartenance et

³ Cette belle expression est aussi l'œuvre de Jean Kellens.

⁴ Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, Paris, Éd. de Minuit (1975), p. 115.

⁵ Mais on peut supposer que le *Zamyâd Yasht* (Yt 19), où apparaît une forme, différente mais connexe, du mythe cosmologique, était connu en la Perse de Darius Ier.

⁶ L'analyse qui part de l'usage du verbe KAR en vieux perse et qui arrive à l'imprégnation mythique de la pensée du roi, montrant que l'idée commune est celle de l'action de puissances dans le monde, ne pourrait-elle déboucher ailleurs ? Pourquoi le verbe KAR prit-il une telle importance dans certaines langues iraniennes, dont le vieux perse, le moyen perse et le persan ? Est-ce un phénomène seulement linguistique ou, également, le résultat de l'influence de la représentation du monde sur la langue qui l'exprime ?

récolte la conséquence de ses actes. L'action du roi Darius inspirée par le dieu engendre son plaisir, celle des rebelles, inspirée par le mensonge, a pour conséquence leur mort.

Relater l'histoire et les événements qui ont accompagné l'accession au pouvoir de Darius a nécessité d'en référer à ce cadre de pensée, explicite dans le grand mythe cosmologique des mazdéens. Le temps de l'histoire est le lieu du conflit de deux forces d'action supra humaines et de statut inégalitaire, où l'homme agit selon qui l'inspire et répond de ses actes. Le mythe de l'histoire du monde forme, me semble-t-il, l'outil conceptuel qui permet de relater et de comprendre les événements qui viennent d'avoir lieu.

Le mazdéisme, dans nos catégories d'histoire des religions, constitue un polythéisme, avec un dieu majeur accompagné d'autres êtres divins, entités, dieux personnels et déesses. Ce n'est pas un dualisme où deux dieux égaux en grandeur s'opposeraient, l'un du côté de la vie et de l'ordre, l'autre du côté du désordre et de la destruction. Le dieu majeur et les siens s'opposent à des dieux et des puissances de nature divine, dans le temps et sur le terrain du monde. Ce n'est en aucun cas un monothéisme. Jean Kellens a décrit quelles entraves à la connaissance du mazdéisme a signifié l'application de catégories d'histoire des religions comme « monothéisme, dualisme, polythéisme » à la documentation iranienne ancienne, déjà opaque et difficile sans elles.

Le mazdéisme — j'entends, comme Jean Kellens, que « le monde iranien ancien était mazdeen unitairement et depuis l'origine »⁸ — n'est pas un dualisme. Mais d'où provient l'imprégnation « dualiste », par exemple des pratiques, entre autres linguistiques avec un vocabulaire daevique s'opposant au vocabulaire normal, et surtout de la mentalité qui classe tant d'actes et de choses d'un côté ou de l'autre, du côté de l'« ordre cosmique et rituel » ou du « mensonge » ? La réponse, depuis un certain temps et qui est également celle de Jean Kellens, revient à dire que le mazdéisme serait coloré par le dualisme du mythe cosmologique. La religion serait polythéiste et le mythe cosmologique responsable de ses aspects dualistes. Citons Jean Kellens : « la doctrine des millénaires constitue la mise en scène fondamentale du dualisme mazdeen »⁹, « le véritable dualisme zoroastrien (...) : un mythe cosmique sur le rapport entre l'Ordre et le Chaos transformé en dramaturgie de l'histoire du monde »¹⁰.

Mais comment différencier mythe et religion ? La religion consiste en des rites qui actualisent des mythes et en particulier celui de la mise en ordre du cosmos et de l'émergence de l'homme. Si certains mythes fondent certains rites, si le « point de vue de la mentalité collective »¹¹, prime sur celui qui cherche l'opinion personnelle de Zarathushtra, fondateur supposé de la religion mazdénne, si la dichotomie entre, d'une part, le domaine de l'ordre cosmique et rituel, et, de l'autre, le mensonge est la

caractéristique de la « représentation dualiste du monde » du mazdéisme, qu'est ce qu'il reste au concept de « religion » ?

Ce dernier demeure nécessaire dans une histoire ou une présentation des religions du monde : une entrée « religion mazdénne » doit subsister. Mais si l'on se penche sur la tradition iranienne ancienne et du début de l'époque sassanide, en tout cas sur les textes d'avant le IX^e siècle de notre ère, il me semble que la notion de religion est largement questionnable, bien plus, qu'elle nous gêne. Nous sommes obligés de recourir à des artifices modernes comme « religion et politique », « théologie politique », ainsi que je l'ai fait, parce que nous avons commencé par séparer, selon les usages de notre civilisation, ce qui ne l'était pas — séparer le mythe du rite, la religion de la politique, les pratiques de la théorie.

⁷ Jean Kellens. *La Quatrième Naissance de Zarathushtra*. Paris, Éditions du seuil (2006). L'exemple le plus frappant est celui de l'interprétation des Immortels bienfaisants.

⁸ *Op. cit.* p. 94.

⁹ *Op. cit.* p. 104.

¹⁰ *Op. cit.* p. 111.

¹¹ *Op. cit.* p. 114.

An Avestan ghost word: *auuah-* ‘water’

Almut Hintze

I. Av. *auuah-* ‘water’?

Besides the well-attested noun **auuah-* ‘help’, Bartholomae, *AirWb.* 178, 180 posits a homonymous stem **auuah-* ‘water’ which occurs both as a simplex and as the first term of the compounds *auuō.x*arəna-* ‘drinking-trough’ and *auuō.dāta-* ‘put into water’. Moreover, he finds zero grade forms *apž-* before voiced and *aš-* before voiceless consonants in the first term of the compounds *apždāta-* ‘put into water’, *apždānuuan-* ‘characterized by water-streams’, *apždāna-* ‘forming a water-basin’, *aš-tacina-* ‘provided with streams of water’ and, finally, *ašciōra-* ‘containing the seed of water’ (*AirWb.* 99, 103f.).

In positing such a stem, attested with both full- and zero-grade suffix, Bartholomae follows Geldner 1887, 186f., thereby also accepting the latter’s explanation that *auuah-* represents **aβah-* and results from the de-voicing of the bilabial fricative, a phonetic development — presumably dialectal — found elsewhere, for instance, in YAv. *uua-* ‘both’ (< **uβa-*, OAv. *uba-*) and *auui* (< **aβi* < *abi*, OAv. *aibi*)¹. Geldner connects *auuah-* ‘water’ with both Av. *aβra-* ‘rain cloud’ and its Ved. equivalent *abhrā-* as well as with the Ved. *s*-stem *āmbhas-* ‘water, flood’². According to Geldner’s explanation, **auuah-* ‘water’ is formed from the zero-grade root (**aβah-* < **p^bh-es/os-*) and exists alongside the full-grade *nabah-* ‘cloud’. The latter continues the accented *e*-grade *s*-stem IE **néb^h-es/os-* ‘humidity, cloud, fog’ which is found across a wide range of cognate languages, including Ved. *nābhas-*, Grk. *νέφος*, Hitt. *nēpis-* and OCS *nebo* ‘sky’, although evidence which would allow the reconstruction of an underlying IE verb **neb^h-* ‘to become humid, cloudy’ is scarce³.

If Av. **auuah-* belongs etymologically with *nabah-*, the two nouns form a pair displaying ablaut variation between the full and zero grade root (**néb^h-es/os-* : **p^bh-es/os-*). Ablaut alternation of this kind is found, for instance, in Ved. *vāras-* ‘width, breadth, ex-

¹ Bartholomae, *GIP* 257, §268.37; K. Hoffmann & J. Narten, *Der Sasanidische Archetypus. Untersuchungen zu Schreibung und Lautgestalt des Avestischen*. Wiesbaden: Reichert, 1989, 81–83. Darmsteter, *EtIr* II 136 rightly notes that *auuō* cannot be a variant form of *apō* ‘water’ because such a phonetic weakening (“affaiblissement”) of *p* would be without any parallel in Avestan.

² His *s*-stem *auuah-* ‘water’ is also accepted, for instance, by Benveniste, *Origines* 67 and M. Peters, *Untersuchungen zur Vertretung der indogermanischen Laryngalen im Griechischen*. SÖAW CCCLXCVII, Wien: Österreich. Akademie der Wissenschaften, 1980, 162, fn. 107.

³ A verbal root is warranted by the YAv. verbal adj. *napta-* ‘humid’. However, finite verbal forms are found only in Greek, where they could have arisen secondarily, see Szemerényi, *Syncope* 242f.; Meissner, *S-stem Nouns* 47 with fn.4 and Rix et alii, *LIV* 7448.

panse, room, space', *úras*- 'chest, breast' and Av. *varah*- 'chest, breast'. Nowicki explains the difference in ablaut grade here as the reflex of an originally ablauting paradigm. He bases this on Schindler's reconstruction that in Proto-Indo-European the *s*-stems followed a proterocinetic inflectional pattern, with accented *e*-grade root and zero-grade suffix in the strong cases and zero grade root and *e*-grade suffix in the weak ones. There is, however, Kuiper's alternative explanation, according to which *úras*- derives its zero grade root vocalism from the adj. *urú*- 'broad'⁴. In the same way, Meissner explains pairs of Greek *s*-stems distinguished by their root grade such as *βένθος* : *βάθος* 'depth', *πένθος* : *πάθος* 'emotion, suffering', *κῆτος* : *κῆρος/κῆρος* 'strength', *θέρσος* : *θέρσος* / *θέρσος* 'courage' by analogy with zero-grade *u*-stem adjectives⁵.

At any rate, it is awkward to posit an inherited zero-grade *s*-stem *auuah*- 'water' because such a stem would be morphologically isolated. Vedic *ám̐bhas*- 'water, flood', which Geldner adduces as a parallel formation, could only be inherited and result from Schwebeablaut if the underlying root was disyllabic (IE **Hnebh^h/Henb^h*). However, Greek *νέπος* clearly shows that IE **nebh^h*- does not have an initial laryngeal. The daughter languages only justify the reconstruction of IE **nebh^h/*pb^h*, as continued, for instance, in Ved. *nábhas*- 'humidity, cloud, fog' (IE **nébh^h-es*-) and *abhrá*- 'rain cloud' (IE **pb^h-ró*-). The Ved. *s*-stem *ám̐bhas*- 'water, flood' is therefore probably an inner-Vedic formation⁶.

Geldner's explanation, however, warrants an ancient zero-grade *s*-stem *auuah*- because it postulates an alternation between full and zero-grade not only of the root but also of the suffix. For, according to him, a double zero-grade formation *aḥz*-, *aḥz*- (**pb^h-s*-) forms the first term of the compounds listed above. There are only a few examples of double zero-grade *s*-stems in compounds, but all of them are archaic. For instance, the first term of the compound *maz-dā*- 'wise' (< **mps-d^heh₁-*) continues the double zero grade of the *s*-stem Av. *manah*-, Ved. *mánas*- (IE **men-es/os*-). The form **mps*- can only have come about in composition and must go back to a time when the

⁴ Nowicki, *s-Stämme* 27; Schindler 1975, 264f.; Mayrhofer, *EWAl* II 514, I 226; F.B.J. Kuiper, "Zur Geschichte der indoiranischen s-Präsens", *Acta Orientalia* XII, 1934, 190–306, esp. 236. Other zero grade *s*-stems include the archaic heteroclitic *śras*- 'head' (Grk *κέρος* 'horn'), deverbative Ved. *júvas*- 'swiftness' from the root *jū* 'to impel' and, without etymology, *dívas*- 'veneration'.

⁵ See Meissner, *S-stem Nouns* 65–72, who argues that the zero grade *s*-stems emerged secondarily within Greek and gradually replaced the full-grade ones analogously to the zero-grade *u*-stem adjectives *κῆτος*-, *θέρσος*-, *βάθος*-. Moreover, he considers *πάθος* to be a back-formation from deverbative compounds in *-παθῖς* (p.88).

⁶ Thus, for instance, Benveniste, *Origines* 151 and Nowicki, *s-Stämme* 18.

⁷ Szemerényi, *Syncope* 242, 248f.; R.S.P. Beekes, *The development of the Proto-Indo-European Laryngeals in Greek*. The Hague, Paris: Mouton, 1969, 74; H. Rix, "Anlautender Laryngal vor Liquida oder Nasalis sonans im Griechischen", *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* XXVII, 1970, 79–110, esp. 96, 108 fn.76; R. Anttila, *Proto-Indo-European Schwebeablaut*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969, 124, 143f.; Mayrhofer, *EWAl* I 101.

mechanisms of IE Ablaut were still operative. The syntactic relationship between the two terms is accusative⁸ and the compound exists alongside the verbal syntagma with accented full grade root and zero grade suffix OAv. *məpə ... dā* (< Iir. **māns d^hā* < IE **mén-s d^heh₁-*) 'to set one's thought'⁹. By contrast, the YAv. compounds *aḥzāda*-, *aḥzādanuuan*-, *aḥzādanā*-, *aḥzācina*- and *aḥzācitra*- are Bahuvrīhi¹⁰, and it is difficult to attribute their first terms to an archaic ablaut mechanism of an *s*-stem that in its own right has no claim to antiquity.

II. Alternative explanations of *auuō*

For the above reasons, an Av. noun *'auuah*- 'water' is improbable. Instead, *'auuah*- could be a regular full-grade *s*-stem from the IE root **h₂ey-* 'to enjoy' ('genießen', Rix et alii, *LIV* 274) attested in Ved. *āyayat* 'he ate' and Lat. *auēre* 'to be eager, desire, crave'. In addition, a thematic derivative of the Iir. *s*-stem **ayas*- is found in the Ved. neuter noun *avasā*- 'refreshment, food, provisions'¹¹, of which JamaspAsa identifies an Av. cognate in Aog. 41 *auuapha*-:

Aog. 41 *hamasciṣ parō 'auuapham isəntə maḥiākdəpō*
Men desire provision even beyond (their) requirement¹².

The meaning of the *s*-stem *auuah*- derived from the root *auu-* 'to enjoy' would then be 'enjoyment'.

Another possibility is that *auuō* could be a derivative or variant form of the adverb *auua* 'down'. In theory, it could represent either the Iir. adv. **ayās* or the preposition *auua*, the latter with either the particle *u* or the compositional vowel *-ō*. If *auuō* goes back to the Iir. adv. **ayās*, it would correspond to Ved. *avās* which occurs both as a simplex and as the first term in the compounds *avastād* 'downwards, from down' and *avō-deva*- 'bringing down the gods'. It exists alongside the *r*-form Ved. *avār* 'down' and OAv. *auuarō*, YAv. *auuarō*, *auuarəgaui*-¹³.

As to the proposal that *auuō* represents a combination of the adverb *auua* with the particle *u* (Iir. **aya + u*), J.S. Klein rightly argues that in the Rīgveda the particle *u*

⁸ S. Scarlata, *Die Wurzelkomposita im Rg-Veda*. Wiesbaden: Reichert, 1999, 257.

⁹ Cf. Schindler 1975, 266.

¹⁰ On the syntactic relationship between the two terms of the compounds, see below, p.141.

¹¹ Already H.W. Bailey, "Dvārī matīnām", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20, 1957, 41–59 (esp. 57) and *Zor.Probl.* 3, xxxviii. posits an Iir. *s*-stem **ayas*- 'nutriment' (Ved. *avasā*- 'nourishment') for the second *auuō* in Y 32.14, cf. below, p. 133 and 137.

¹² K.M. JamaspAsa, *Aogmadatā. A Zoroastrian Liturgy*. SÖAW CCCXCXVII, Wien 1982, 64, 65 (note a); H. Humbach, *Review of the said book*, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* CCXXCV, 1983, 116–125, esp. 119f.; Mayrhofer, *EWAl* I 133.

¹³ On the Av. forms, cf. Kellens, *Noms-racines* 405, fn. 2. An Iir. adv. **ayās* alongside **ayūr* is posited by Wackernagel (& Debrunner), *A/Gr. I*, Nachtr. 189 regarding 335, 2–5.

has conjunctive value, similar to *uta*, when combined with preverbs¹⁴. No such syntactic function, however, is present in either of the two Avestan passages, Yt 13.49 and, possibly, Y 30.10, for which Bartholomae, *AirWb.* 180, 559 advocates such a proposal. In Yt 13.49 *auuō* functions as the preverb of a participle:

Yt 13.49 *ānt aōra vīcarapti*
dasa pairi xsafnō
auuaf auuō.xsānāghmānā
 There they (i.e. the fravashis) wander about
 for ten nights
 wanting to know the following.

Bartholomae is doubtful about the possible occurrence of *auuō* from *auua* + *u* in Y 30.10 because, being merely a repetition of the preverb *auuā*, *auuō* is metrically irrelevant (*AirWb.* 933 n.14):

Y 30.10 *adā zī auuā drūjō auuō.bauuaitī skapōd spaiiaōrahiā*
 For then destruction of Dēceit's prosperity will come down.

While Geldner edits the form *auuō.bauuaitī*, the reading *auuā.°* attested in the Iranian Vendidad Sade ms. Mf2, is to be preferred.¹⁵ Substitution of the repeated preverb *auuā* by *auuō* in the course of transmission could have been motivated by the desire to avoid accumulating the syllables *auuā*. Within Y 30.10 the earlier form *auuā* of the repeated preverb could have been influenced by the two other disyllabic words ending in *-ō* (*drūjō*, *skapōd*)¹⁶. Also in Yt 13.49 *auuō* is preceded by *auua°* (*auuaf*). Therefore, in both Y 30.10 and Yt 13.49 *auuō* represents the preverb *auua*. The only Avestan evidence for the enclitic particle *u* is then **taf.ā-ā-d-ū* 'therefore now ... also', as recognized by Narten¹⁷.

The question then is how these linguistic considerations apply to the attestations of the three lemmata for which Bartholomae posits a stem '*auuah*-water'. In what follows I shall discuss the contexts both of the simplex and of the compounds *auuō.xarəna-* and *auuō.dāta-*. Furthermore, I shall address the question of how to explain the alleged double zero-grade forms. For if, as seems probable, '*auuah*-water' is

¹⁴ J.S. Klein, *The Particle u in the Rigveda. A Synchronic and Diachronic Study*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 111–123, 190 and "The diachronic syntax of the particle *u* in the Rigveda", *Journal of the American Oriental Society* XCVIII, 1978, 266–276, esp. 272ff.

¹⁵ K.F. Geldner, *Avesta. The sacred books of the Parsis*. 3 vols., Stuttgart: Kohlhammer, 1896, 1889, 1896, vol.1.108.

¹⁶ In addition, *auuō* could be motivated by the label of *bauuaitī*, as suggested by H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*. Heidelberg: Winter, vol.1, 19.

¹⁷ J. Narten, *YH*, 111–114, cf. Hintze, *Zoroastr. Liturg.* 83–85. The preverbs *apō* and *frō*, which according to Bartholomae, *AirWb.* 82, 379, 1023 are formed with the particle *u*, end in the compositional vowel *-ō* according to Hoffmann 1958, 9 (= *Aufs.* 166).

a ghost word, compositional *aŋs-āβz-āβaz-*, which clearly means 'water', has to be distinguished from both the supposed simplex and from compounds with *auuō* and explained differently.

III. Yt 8.40 *auuō*

According to Bartholomae, *AirWb.* 1541, the form *auuō* in Yt 8.40 is the acc.sg. of '*auuah*-water' and is governed by the following *uruuaitīš*. He translates the expression, which characterizes the rain clouds (*āβrā*¹⁸), as 'pouring water' ("Wasser strömend"). He explains both the form *uruuaitīš* and the preceding *uruuaitīš* as the nom.pl.f. of an adj. '*urvant*-fließend, strömend', which he considers to have originated from the present participle '*sruyant*-, a cognate of the Vedic verb *śrīvati* 'flows'. Kellens, *Noms-racines* 104f. n.1 rightly objects that the Vedic verb forms a full grade present stem and that therefore one would expect the form **rauuaft-* in Avestan. Rather more convincing than Bartholomae's is Humbach's 1968, 219 connection of Av. *uruuapt-* (i.e. '*ruyant*-) with Ved. *ruvāti* 'roars'. Moreover, he argues that both Bartholomae's '*urvant*' and '*urvata*' (*AirWb.* 1535) are also related to *uruuapt-* and, like their Vedic cognate, characterize the roaring of animals and of water¹⁹.

Humbach's analysis of *uruuaitīš* entails that *auuō* cannot be its accusative object because *uruuapt-* 'roaring' is intransitive and *auuō* 'water' cannot semantically be an inner accusative (*'roaring water'). One possibility could then be that *auuō* represents the IIr. adverb **ayās* 'downwards'. This is suggested by Flattery & Schwartz for one of its two occurrences in Y 32.14²⁰, and for that in Yt 8.40, "where the context demands 'downward', rather than a pleonastic hapax 'water'"²¹. However, they do not translate the verse.

In the context of Yt 8.40, *auuō* is preceded by the nom.pl.f. pres.part. *vījasaitīš* which, like *uruuaitīš*, describes the rain clouds (*āβrā*), and is followed by *hapta karšuuān* 'the seven climes':

¹⁸ The neuter noun *āβra*- here has the nom.pl. ending of a fem. *ā*-stem and agrees with the nom.pl.f. pres.participles *uruuaitīš* (i.e. *āš*) and *vījasaitīš*, while the fem. forms *baroitiš* and *yāhuua* refer to the neuter nom.pl. *mašya* 'mists, clouds', as noted by Bartholomae *AirWb.* 1105 n.1.

¹⁹ Humbach's explanation is accepted by Kellens, *Verbe av.* 90 with n. 2 and Panaino, *Tiṣṭya* I 129. The Vedic evidence suggests that the older present is *ruvāti*, while *rāuti* is attested from the Śrauta Sūtras onwards, see T. Gotō, *Die "I.Präsensklasse" im Vedischen*. SÖAW CDLXXXIX, Wien, 1987, 266, who also points out that the Avestan evidence suggests an athematic participle because it exhibits ablaut.

²⁰ Cf. above, fn.11 for a different view on *auuō* in Y 32.14.

²¹ D. S. Flattery & M. Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1989, 105f.

Yt 8.40 *añj maēya us.frauuañte*
huiiāiriāi āpō baraptiš
yāhuua uruuañtiš āfrā
parədu aipi vjāsāitiš
auuō uruuañtiš hapta karšuuañ

The stanza is concerned with the mists (*maēya-*) that rise up from Lake Vourukaša after Tīštrya has chased away the witches of drought (*pairikā-*). These mists carry water (*āpō baraptiš*) and form into thundering (*uruuañtiš*) rain clouds (*āfrā*) that drift (*vjāsāitiš*) over the broad earth (*parədu aipi*)²² and the seven climes (*hapta karšuuañ*). Apart from the short *-a-* and long *-ā-*, *uruuañtiš* is a repetition of the preceding *uruuañtiš*, which describes the rain clouds (*āfrā*), but if the second *uruuañtiš* also means 'thundering', it is clearly pleonastic. Moreover, if *auuō* represented either compositional *auua* or the IIr. adverb **ayās*, the meaning 'thundering down(wards)' would be awkward. It is therefore likely that the transmitted *auuō uruuañtiš* results from a textual corruption.

Following an oral communication by Ilya Gershevitch, Panaino, *Tīštrya* I 129f. suggests that *auuō uruuañtiš* is the corrupted form of a participle **a-uuaaruuañtiš* from an otherwise unattested verb **a-uuaruua-* (i.e. **ā-ya-ruua-*), alleged to be a cognate of Lat. *volvo* 'to cause to travel in a circular route, orbit'. However, this would be an isolated reflex of the IE verb **uel-* 'to turn round', one not found elsewhere in Indo-Iranian.²³

The words *auuō uruuañtiš*, which are written twice in the mss. F1 Pt1 and L18²⁴, intervene between *vjāsāitiš* and *hapta karšuuañ*. If *auuō uruuañtiš* represents some corrupted fem. participle and is syntactically parallel to *vjāsāitiš*, the word order of the last two lines of Yt 8.40 is unusual because elsewhere *vī-gam* governs *hapta karšuuañ*. As noted by Bartholomae, *AirWb.* 500, when combined with *karšuuañ*, the verb *vī-gam* takes the acc. with or without the prepositions *auui* or *ā*. For instance, *vī-gam* occurs without any preverb or preposition in Yt 10.85:

²² The expression *parədu aipi* occurs here and in Yt 10.44. Bartholomae, *AirWb.* 892f., 83 interprets *parədu* as the acc.sg.ntr. of the adj. *parədu-* 'wide' (Ved. *prthū-*), here used as an adv. 'within', and *aipi* as an adv. 'auch, gar, besonders', which emphasizes the preceding word: 'die Wolken, die sich gar weithin verbreiten'. Gershevitch, *Mithra* 199 compares *parədu aipi* with OP *dūrai apī* 'a-far'. The latter expression consists of the loc.sg. of *dūra-* 'far', used adverbially, and the adv. *apī* 'thereto, very'. E. Morano, "api in the *apistāka-", in G. Gnoli & L. Lanciotti (eds.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae dicata* vol.2, Roma 1987, 943–994, esp. 950f., translates *parədu aipi* as 'right through the amplitude, pervading the whole extent' and interprets *aipi* as a postposition denoting the horizontal direction across the earth's surface.

²³ Rix et alii, *LIV* 2 675. Skt. forms of *val-* 'to turn' are usually considered to have developed from *varit* 'to turn round', see Mayrhofer, *EWAla* III 460.

²⁴ The words are also written twice in E1 and then deleted, see F.M. Kotwal & A. Hintze, *The Khordā Avesta and Yašt Codex E1. Facsimile Edition*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008, p.287.

Yt 10.85 *yefhe vāxš garəzānahe*
us auua raocā āšnaoñ
auua pairi iməñ qəm jasaiti
vī hapta karšuuañ jasaiti

His (i.e. the destitute's, *driyu-*) voice, as he is lamenting, reaches up to those (heavenly) lights, makes the round of this earth here, pervades the seven climes.

By contrast, *vī-gam* is constructed with the preposition *auui* in Yt 10.89:

Yt 10.89 *hō vāxš us auua raocā āšnaoñ*
auua pairi iməñ qəm jasat
vjāsāñ vīspāiš auui karšuuañ yāiš hapta
 His voice reached up to those (heavenly) lights, made the round of this earth here²⁵, pervaded²⁶ all the seven climes.

It may well be the case that the words *auuō uruuañtiš* in Yt 8.40 are hopelessly corrupted. The following emendation is therefore proposed with due caution. One might consider that the form *auuō uruuañtiš* contains the verb *var-* 'to cover', which forms a *nu-*present (*AirWb.* 1360) and a root aor., attested in Y 53.4 by the subj. *nī-uuarāñi* 'I want to enclose'. The fem. of the root aor.act. participle would be *-uuaraitī-*. While the root *var-* 'to cover' does not form a compound with **aya* in either Avestan or Vedic, there is a Vedic verb **ā-var-* 'to surround, provide with, cover', for instance, in

RV 2.14.3c ... *īndraṃ sōmarī ṛpṛta jūr nā vāstrīhī* ||
 Cover Indra with Soma as a race-horse²⁸ (is covered) with clothes!

²⁵ As rightly noted by Bartholomae, *AirWb.* 163, in both Yt 10.85 and 89, *auua* is the acc.pl.ntr. of the far-deictic dem. pronoun *auua-* 'that, yonder' in the expression *us auua raocā āšnaoñ* and contrasts with *iməñ qəm* 'this earth here' in the following line. In the latter, the homonymous *auua* is the preverb of *auua-pairi-gam* 'herzu und herumgehen um, rings umkreisen' (*AirWb.* 496).

²⁶ Kellens, *Verbe av.* 269 n. 2 comments that with the exception of Yt 10.85, all attestations of the verb *vī-gam* are either subjunctives (Yt 10.89, 13.44, 13.94) or have good variant readings suggesting a subjunctive form (Y 65.5). According to him, the subjunctive forms in Yt 8, 10 and 13 might have originated from a more ancient text in which the formula *vī-gam vīspāiš auui karšuuañ* occurred repeatedly and regularly in the subjunctive.

²⁷ According to Bartholomae, *AirWb.* 1362, the form *nī-uuarāñi* belongs with the root *var-* 'to choose, but H. Humbach, "Gathisch-awestische Verbalformen II", *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 10, 1957, 34–44, esp. 37f. argues convincingly that the root *var-* 'to enclose', which both in Vedic and Avestan occurs combined with the preverb *nī-*, cf. Mayrhofer, *EWAla* II 512f. with references.

²⁸ The form *jūr* is nom.sg. of the root noun *jū-* 'courser, race-horse', see J. Schindler, *Das Wurzelnomen im Arischen und Griechischen*. Diss. Würzburg 1972, 18 and Mayrhofer, *EWAla* I 580 (references).

In Yt 8.40, a form **ā-uuaraitiš* (or **auua-uuaraitiš*) would then have been corrupted to *auuō uruwaitiš* under the influence of the preceding *uruuaitiš* and possibly, as X. Tremblay suggested to me, via *auuō raitiš*, as the diasceuaists could easily single out a preverb *auuō*. The following emendation of the text renders the last four lines octosyllabic:

Yt 8.40 *āaṣ maēya us.frauūāpṭe*
huiāiriā āpō barəptiš
yāhuua uruūaitiš āpṛā
parəḅu aipi vījāaitiš
**āuuaraitiš hapta karšuuən*

Because, as noted above, *vī-gam* usually governs *hapta karšuuən*, one would have to assume a chiasitic construction²⁹ in which **āuuaraitiš* governs *parəḅu aipi* and *vījāaitiš* governs *hapta karšuuən*:

parəḅu aipi vījāaitiš **āuuaraitiš* hapta karšuuən

Yt 8.40 should then be translated as follows:

Then the mists will rise up
 carrying waters for a good year,
 (mists) in which (are) thundering rain clouds,
 overshadowing a wide expanse,
 drifting over the seven climes.

However, the emendation proposed here is rather hypothetical because it postulates a new Av. verb and an unusual chiasitic construction. It is only put forward because the alternative is that the passage is hopelessly corrupt. At any rate, a noun *auuah*-‘water’ is certainly not attested in Yt 8.40.

IV. *auuō.x*arəna-*

The compound *auuō.x*arəna-* occurs several times in the Yasna and always as the last in a list of five items receiving worship:

Y 2.16 *imā asāsca šōiḍrāśca*
gaioiioitiśca maēḍaniāśca
*auuō.x*arənaśca āiśce yeštā*³⁰

While *asah-* refers to ‘region’ in a general sense, *šōiḍra-* describes tilled soil, *gaioiioiti-* cattle pastures and *maēḍaniā-* human habitation. The fifth noun, *auuō.x*arəna-*, in-

volves food and drink, as indicated by its second term. With regard to the first term, however, Geldner’s view that *auuō* represents *auuah*-‘water’, although not impossible, is morphologically improbable, as argued above³¹. Instead, it could be either the *s*-stem **auuah-* ‘enjoyment’ or the form with the compositional vowel -ō of the preverb *auua* ‘down’. The former possibility is suggested by Bailey, who renders *auuō.x*arəna-* as ‘hay-rack, manger’³², the latter by Darmesteter, *Etlr.* II 136, who assumes that *auuō.x*arəna-* denotes the place where animals feed and that its meaning agrees with that of Pahl. *āxwarr* ‘manger, stable’³³. Moreover, Tremblay³⁴, who also translates *auuō.x*arəna-* as ‘manger’ (‘Krippe, Stall’), adduces Judeo-Tāti *ovxur* < **ā-hyarna-* ‘place that offers food’ (‘Ort, der Nahrung bietet’).

Since the first four nouns of the Y 2.16 list refer to localities, it is likely that *auuō.x*arəna-* also describes a place and is therefore a Bahuvrīhi compound. If the first term is **auuah-* ‘enjoyment’, as suggested by Bailey, the literal meaning is either ‘having food of enjoyment’ (as a Tatpuruṣa possessive) or ‘having enjoyment-food’ (as a Karmadhāraya possessive). Either way *auuō.x*arəna-* would describe the place as one that offers enjoyable, as opposed to unenjoyable, food and drink.

By contrast, if *auuō* represents the preposition *auua* ‘down’, as proposed by Darmesteter, the literal meaning of *auuō.x*arəna-* is ‘having food down’. The noun would then denote a ‘manger, stable’ as a place where food and drink is deposited for domestic animals. Since the latter proposal is semantically more satisfactory than that of Bailey, Darmesteter’s morphological analysis is to be preferred. Y 2.16 should then be translated as follows:

I bring here with worship these regions and dwellings,
 cattle-pastures, homes
 and mangers.

³¹ As noted above, Bartholomae, *AirWb.* 180 assumes with Geldner 1887, 186, that the first term of the compound is the *s*-stem **auuah-* ‘water’, and posits the meaning ‘drinking-trough’ (‘Tränke’), literally: ‘offering consumption of water’ (‘Wasser- (‘auuah-) genuß bietend’). Such an understanding is in agreement with the Pahlavi translation **phwl, āb xwaz*, while the Sanskrit rendering is *gavāṇaṁ vasatīḥ* ‘cowshed, stables’. By translating *auuō.x*arəna-* as ‘point d’eau’, J. Kellens, ‘Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna’, *Journal Asiatique* CCLXXXIV, 1996, 37–108, esp. 91 and *Études avestiques et mazdéennes* vol.1: *Le Ratauō vīspe mazīšta* (Yasna 1.1. à 7.23, avec *Vispṛad* 1 et 2, Persika 8, Paris: de Boccard 2006, 21, 89 seems to accept Bartholomae’s interpretation.

³² Bailey, *Zor.Probl.* 7, xxxvii f., cf. above, fn.11.

³³ The latter is also the view of M. de Vaan, *The Avestan Vowels*. Leiden Studies in Indo-European 12, Amsterdam: Rodopi, 2003, 178 with regard to *auuō.x*arəna-* and *auuō.dāta-*, but without further discussion.

³⁴ X. Tremblay, Review of J. Kellens, *ÉAM* I, *op. cit.* above in fn. 31, in *Orientalistische Literaturzeitung* CII, 2007, 756–760, esp. 758.

²⁹ For another chiasitic construction, cf. Hintze, *Zoroastr. Liturgy* 234.

³⁰ The formula is found in the accusative also in Y 6.15, 17.16 and 71.20, but with the verb *yanamaide* ‘we worship’. It occurs in the genitive in Y 1.16.

V. Vyt 23 *auuō.dāta-*

The third attestation of the alleged *s*-stem *'auuah-* 'water' is in Vyt 23 and is the first term of the compound adj. *auuō.dāta-*, a hapax legomenon which Bartholomae translates as 'ins Wasser gelegt' (*AirWb.* 180). As emerges from the mention of the sacrificial straw that is to be fetched ('*barasma*³⁵ *he uzbāraiaf*) and tied, at the beginning of Vyt 23 the context is concerned with a ritual, possibly the Yasna³⁶. The text then continues:

Vyt 23 *barasma ašaiia frastarətom*
ašaiia ašiiāstam anabādətom
auuō.dātəm

The first three past participles, *frastarətom* 'spread out', *ašiiāstam* 'tied' and *anabādətom* possibly 'untied' (literally: 'undressed')³⁷ characterize the sacrificial straw (*barəsmən-*). If *auuō.dātəm* is also linked to *barəsmən-* and if the first term *auuō* was *'auuah-* 'water', the compound could refer to the purification part of the Paragnā ceremony, when the wires, substituting for the *barəsmən*-twigs, are placed in a metal basin together with other ritual implements made of metal. Moreover, later on in the Paragnā ceremony the wires are ceremonially tied together and the bundle twice dipped into the consecrated water of the basin and then in a third dip the priest moves them first forwards and then backwards in the water³⁸. However, there is no Avestan evidence that

³⁵ The mss. have an instr.sg. *barasmana* here. Since such a case cannot be accommodated syntactically (cf. Bartholomae's, *AirWb.* 948 comment that the form here is grammatically "undeutlich"), it should probably be emended to *'barasma* after Vd 19.19 *barasma hē uzbāraiaf*.

³⁶ Vyt 21–23 is parallel to Vd 19.17–19. Moreover, Vyt 20 *imā uxdəm vacō frauuaočāf yaθa yaθe frauuaočūma* is reminiscent of Y 35.9 *imā āt uxdā vacō ahušr mēzdō ašəm tnanāiā vahehiā frauuaočūmā* 'These words now, O Wise Lord, we proclaim as solemn utterances, with very good concentration on Truth.'

³⁷ According to Bartholomae, *AirWb.* 118 with n.1, *anabādəta-* means 'not wearing (the sacred shirt)' ('nicht (mit dem Hemd) bekleidet'), but he comments that such a rendition makes no sense in Vyt 23. He suggests that the composer of the Vīštāp Yašt had Vd 18.54 in mind: *ānā hē hā paiti.dauuanta yā dāsuui drušā sraoša ašiiā huraōda hō bā mē aētaēšəm aršnəm tūirioi yaθ nā juhika pasca paṇasdašim sarošəm frapatāiti anāšiiāsta vā anabādito vā* 'Then she, the Demon Decet answered him: "O rewarding, well-grown Hearkening, this one of these men is indeed the fourth for me, when a man (or) a woman after their fifteenth year goes about without either a girdle or a shirt" In Vyt 23 *anabādətom* could be used metaphorically for the 'undressing', i.e. 'untying' of the Baresman at the end of the Yasna ritual, as suggested by Darmesteter, *ZA* II 671 n.59.

³⁸ On these ritual actions and on the Parsis' use of wires instead of pomegranate or tamarisk twigs in the Yasna ritual, see Kotwal & Boyd, *Yasna* 68f. with fn. 30, 73f., 77 and Kotwal & Boyd 1977, 20, 23, 45 n.12. The use of wires (bronze or iron, gilded in both cases) as barsom appears to be already attested in the "Oxus treasure", which dates from the Achaemenid period, see O. M. Dalton, *The treasure of the*

wires instead of twigs were used as *barəsmən-*, for the latter is referred to as *uruuārā-* 'plant'³⁹. The plant, however, is not submerged in water.

It is therefore preferable to assume with Geldner and Darmesteter that the first part of the compound *auuō.dāta-* is the preverb *auua*⁴⁰. According to the Pahlavi version of Vyt 23, the adj. *auuō.dāta-* refers to *haoma-* deposited in the mortar for the purpose of being ground.⁴¹ In both its Rigvedic attestations, the verbal adj. *áva-hita-* describes the situation when Trita has been put down a well by his brothers:

RV 1.105.17 *tritāḥ kṛpé 'ahito devān havata itṛye |*
*Trita, put down a well, called the gods for help.*⁴²

In conclusion, no instance of the three lemmata for which Bartholomae posits a noun *'auuah-* 'water' actually attests such a meaning. Instead, two of them contain the compositional form of *auua* 'down' (Y 2.16 etc., Vyt 23) while the third probably results from a textual corruption (Yt 8.40). An Avestan *s*-stem *'auuah-* 'water' being non-existent, there remains the question of explaining the alleged zero-grade forms *aβž-* and *ašš-* that occur as the first term of its compounds.

VI. *aβž-* and *ašš-*

Apart from *aššciōra-*, which has several attestations,⁴³ the other compounds with *ašš-/aβž-/aβəž-* are hapax legomena. All of them, however, undoubtedly refer to water.

Oxus: with other examples of early oriental metal-work. London: Trustees of the British Museum, 3rd ed., 1964, nos. 166–174. The wires were identified as barsom by I.R. Pitschikjan, *Oxus-Schatz und Oxus-Tempel: Achämenidische Kunst in Mittelasien*. Berlin: Akademie Verlag, 1992, 86, and approved by P. Bernard, "Le temple du dieu Oxus à Takht-i Sangin en Bactriane: temple du feu ou pas?", *Studia Iranica* XXII, 1994, 81–121, esp. 108 (I am grateful to Frantz Grenet for these references).

³⁹ *AirWb.* 402, 403. The Pahlavi commentary on Vyt 23, explicitly states that the Barsom twigs are cut with a knife from a tree, see the references below, fn. 40. Vd 19.19 could refer to the cutting (*paiti-karəf*) of *barəsmən*-twigs during the Paragnā ceremony, but the passage is not clear, cf. *AirWb.* 864. In that verse Kellens, *Verbe av.* 169 with n. 2 emends the transmitted *paiti.karəptiš* to *paiti.karəptōiš*, the 2sg.opt. of the pres. stem *karəpta-* of the verb *karat* 'to cut'.

⁴⁰ Geldner 1887, 187 fn. 3; Darmesteter, *ZA* II 671.

⁴¹ Cf. B.N. Dhabhar, *Zand-i Khūrtak Avistāk*. Bombay: Parsee Panchayet Funds and Properties, 1927, 194 and *Translation of Zand-i Khūrtak Avistāk*. Bombay: K.R. Cama Oriental Institute, 1963, 365 with fn. 6, 366 fn.11.

⁴² According to K.F. Geldner, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*. Harvard Oriental Series 33–35, Cambridge, Mass., 1951, vol. III 370, note 1n, the episode is probably alluded to in RV 10.137.1a *ut devā āvhitam devā ūn nayathā pānaḥ* 'The gods brought up again even the one put down, O gods!'

⁴³ Bartholomae, *AirWb.* 103f. records eight attestations, in Yt 8.4, Yt 8.39, Yt 8.45, Yt 12.29, Vd 21.13, S 1.13, S 2.13, all of which characterize a group of stars. He posits the lemma with a dot between the first

One word which is particularly clear semantically is the adj. *aβždāta-*, which functions as an epithet of *x^aaranah-* in its only attestation in

Yt 8.34 *apam napāso tā āpō*
spitamā zaraθuštra
ap'he astuaitē šciθrō.baxtā vi.baxšaiti
vātasca yō darsiš
aβždātōmca x^aarōnō
ašəonəmca frauušašaiō
 Apam Napāt,
 O Spitama Zarathustra,
 distributes to material life these waters assigned to the dwellings,
 and (so does) the bold Wind,
 and the Glory deposited in water,
 and the Choices of the truthful ones.

The expression *aβždātōmca x^aarōnō* probably alludes to a story related in the Zamyād Yašt: when the Bounteous and Evil Spirits sent out their respective messengers to compete in a race for the 'untaken glory' (*ax^aarōtəm x^aaranah-*, Yt 19.46–50)⁴⁴, the latter escaped to Lake Vourukaša where Apam Napāt took possession of it at the bottom of the lake (Yt 19.51)⁴⁵. This interpretation is supported by the mention of Apam Napāt at the beginning of Yt 8.34. Reference to 'water' is also evident in *ašciθra-*. While the meaning of the second term of the compound is disputed,⁴⁶ there is no doubt that the first relates to 'water' because *ašciθra-* is one of a series of three compounds in *-ciθra-* that characterize three different groups of stars relating, respectively, to water, the earth and plants (*ašciθra-*, *zəmas.ciθra-*, *uruuar.ciθra-*).

and second terms of the compound, but such a spelling is found only in Yt 12.29 in ms. W2, freshly collated by Leon Goldman for his edition of the Rašā Yašt, and in Vd 21.13. In Yt 8.45, the reading *aβšciθraēšuuva* of the mss. F1 E1 P1 L18 P13 indicates secondary voicing of the labial fricative.

⁴⁴ On the meaning of *ax^aarōtə*, see N. Sims-Williams, *New Light on Ancient Afghanistan: The Decipherment of Bactrian. An Inaugural Lecture delivered on 1 February 1996*. London: School of Oriental and African Studies, 1997, 24.

⁴⁵ Cf. J. Duchesne-Guillemin, "Le *x^aaranah*", *Annali del Istituto Orientale di Napoli, Sezione Linguistica* V, 1963 19–31, esp. p.23f. By contrast, Panaino, *Tištṛya* I 58, 122 renders the expression *aβždātōmca x^aarōnō* and the *x^aaranah* placed in the rains'.

⁴⁶ For instance, according to A. Soudavar, "The significance of Av. *čīθra*, OP. *čīpa*, MP. *čīhr*, and NP. *čēhr*, for the Iranian cosmogony of light", *Iranica Antiqua* XLI, 2006, 151–185 both Av. *ciθra-* and OP *čīpa-* mean 'appearance, visibility, brilliance' in all their attestations. By contrast, A. Hintze, "The cow that came from the moon. The Avestan expression *nab- gaociθra-*", *Bulletin of the Asia Institute* XIX [= *Festschrift for P.O. Skjærvag*, forthcoming 2009] argues that Av. *ciθra-* can have the meaning 'nature, origin, seed' in addition to 'appearance'.

The first term *ašciθra-* of these compounds is thus the root noun *ap-* 'water'. If so, however, the sibilant requires some explanation. The form is unlikely to be a nom.sg. because the syntactic relationship between the first and second terms is either genitival (*aβždānuuan-* 'characterized by water-streams', *aβōž-dāna-* 'forming a water-basin', *ašciθra-* 'provided with streams of water'⁴⁷, *ašciθra-* 'having the seed of water') or locatival (*aβždātā-* 'put into water'). The sibilant is therefore probably unetymological. Accordingly, K. Hoffmann explains *aβž-* and *ašci-* as resulting from the analogical spreading of an apparent nom.sg. ending, which historically arose in compounds whose second term originally began with **s-*, e.g. *kərəšci.x^aar-* 'eating corpses' < Ilr. **kṛp-syar-*⁴⁸.

From a phonetic point of view, the sibilant between the first and second terms of the compounds with *ap-* 'water' could have arisen phonetically in *ašciθra-* where the sibilant occurs between the labial fricative *-f-* and the palatal affricate *-č-*. Of the compounds with *ašciθra-* is the only one where the root final stop of *ap-* became a fricative by regular Avestan sound laws, i.e. **afciθra-* < **ap-ciθra-*. By contrast, in the other compounds the second term begins with a dental, and here the stop of *ap-* 'water' would have been either retained (**aptacina-*) or assimilated before a voiced dental (**abdānyan-* < **ap-dānyan-*, **abdāna-* < **ap-dāna-*)⁴⁹. The compound *ašciθra-* could then have been the locus where the sibilant developed phonetically. That *ašciθra-* provided the model is supported by the fact that it is the only compound of this group which is not a hapax legomenon. In addition, in Vd 21.13 the reading *ašciθraēšuuva* in mss. Mf2 and Jp1 suggests some association with the nom.sg. of *ap-* 'water'. Such association could have triggered the analogical spreading of the sibilant to the other compounds. A parallel for the nom.sg. playing some role in the analogical spreading of the sibilant is *ātaršciθra-* alongside *ātarciθra-*, where, however, the sibilant remained confined to this particular compound⁵⁰.

It is well established that also elsewhere in Avestan and in later Iranian languages an apparent nom.sg. instead of the stem is found in compounds and suffixal deriva-

⁴⁷ As rightly noted by A. Cantera, Review of A. Panaino, *Tištṛya. Part II, The Iranian Myth of the Star Sirius*. Roma: IsMEO, 1995. *Orientalistische Literaturzeitung* XCII, 1997, 97–103, esp. 102f., the identification of *ap-* 'water' as the first term of the compound *ašciθra-* is supported by phraseological collocations of *ap-* 'water' and *tac* 'to run', e.g. Yt 13.14 *āpō tacitpi*.

⁴⁸ Hoffmann 1958, 17 (= Aufs. I 74). Hoffmann's explanation of an analogical spreading of *-š-* is accepted by J. Duchesne-Guillemin, "L'étude de l'iranien ancien au vingtième siècle", *Kratos VII*, 1962, 1–44, esp. 12f., and Kellens, *Noms-racines* 39f. By contrast, Tremblay 1996, 127 suggests that *ašciθra-* is the archaic gen. sg. (< IE **h₂ep-s*) of an original rhizostatic inflection of the root-noun *āp-*.

⁴⁹ For the Av. clusters *-pt-* and *-bd-*, cf. *hapta* 'seven', *ubdāna*, *frabda-* < **pra-pd-a*, *upabdi* < **upa-pd-i* (AirWb. 390).

⁵⁰ Bartholomae's, *AirWb.* 317, view that the first term of *ātaršciθra-* is the gen.sg. of *ātar-* 'fire' is unlikely because the form should be *ātdrō*.

tives"⁵¹. The most common examples are Avestan forms with the compositional vowel *-ō*. Other forms with unetymological *-š* in the first term include *druxš.manah* 'having the thought of deceit' and *vāxš.barotī* 'raising one's voice'⁵²; a *u*-stem with *-š* in composition occurs in Av. *bāzuš.aojah* 'one having strength in his arms'⁵³. Moreover, in Sogdian instances occur of suffixes attached not to the bare stem but to forms of the nom.sg. Thus N. Sims-Williams explains the Sogd. plural ending *-yt* [-ēt] of stems that continue OIr. **-aka*- and **-ākā*- by assuming that the collective suffix **-tā-* was attached to forms of the nom.sg. of the masculine stems **-aka-s* > *-ē*. In addition, the nom. sg. ending *-š*- is also found in Sogdian Buddh. *ḍrywšk*, Man. *jwxšq*, Chr. *žwxšq*- 'disciple, follower', < **driḡška*⁵⁴ and in the first part of the compound *wyṣprk*, which is equivalent to Av. *vaiuiš uparō.kairiō* 'Vayu whose activity is above', and in Bactr. *onpo* [wəš]⁵⁵.

Abbreviated references

Bailey, *Zor.Probl.*² = Sir H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*.

Ratanbai Katrak Lectures. Oxford: Clarendon Press, 1943, 2nd ed. with Introduction 1971.

Bartholomae, *AirWb.* = Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*. Straßburg: Trübner, 1904, repr. Berlin/New York: de Gruyter, 1979.

⁵¹ Bartholomae, *GIP* 150f.; J. Narten, "Zum Vokalismus der Gehna-Überlieferung", in: R. Schmitt & P.O. Skjervø (eds.), *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach*. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft Beihefte N.F. 13, München: Kitzinger, 1986, 257–278, esp. 274f. (= *Kleine Schriften*. Wiesbaden: Reichert, 1995, 316–330, esp. 329f.).

⁵² While Bartholomae, *AirWb.* 140f. posits the meaning of *vāxš.barotī*, which is only attested in FfO 3e, as 'offering of prayer' ("Darbringung von Gebet"), G. Klingenschmitt's, *Farhang-i ōm. Edition und Kommentar*, unpublished PhD dissertation, Erlangen 1968, 147 translation 'raising one's voice' ("Erheben der Rede") is to be preferred in view of the expression *vācin bar* 'to raise one's voice' in Y 70.4.

⁵³ According to Bartholomae, *AirWb.* 956 the first term is the nom.sg. *bāzuš*. By contrast, Gershevitch, *Mithra* 180 accepts the explanation offered by Duchesne-Guillemin, *Composés* 181, according to which *bāzuš* is a corrupted form of the gen.sg. *bāzuš*. However, as Narten, *YH*, 242f. shows, the gen.sg. is either *bāzuš* (from the simplex) or **bāzuš* (occurring as the second term of a compound), while *bāzuš* is the nom.sg., cf. also Hintze, *Zoroastr. Liturgy* 252 (references).

⁵⁴ See N. Sims-Williams, "Chotano-Sogdian II: Aspects of the Development of Nominal Morphology in Khotanese and Sogdian", in: G. Gnoli & A. Panaino (eds.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*. Part I: Old and Middle Iranian Studies. Rome: IsMEO, 1990, 275–296, esp. 287f. and "Sogdian", in: R. Schmitt (ed.), *Compendium Linguarum Iranicarum* Wiesbaden: Reichert, 1989, 173–192, esp. 183, 190.

⁵⁵ On Sogd. *wyṣprk* see H. Humbach, "Vayu, Śiva und der Spiritus Vivens im ostriranischen Synkretismus", *Monumentum H.S. Nyberg I*, Acta Iranica 4, Teheran/Liège 1975, 397–408 and N. Sims-Williams, "Some reflections on Zoroastrianism in Sogdiana and Bactria", in: D. Christian & C. Benjamin (eds.), *Realms of the Silk Roads: Ancient and Modern*, Silk Road Studies IV, Turnhout 2000, 1–12, esp. 7f. with fn. 14. On Bactr. *onpo* see N. Sims-Williams, "A Bactrian god?", *BSOAS* LX, 1997, 336–338.

Bartholomae, *GIP* = Chr. Bartholomae, "Vorgeschichte der iranischen Sprachen" and "Awes-tasprache und Altpersisch", in: W. Geiger & E. Kuhn (eds.), *Grundriß der Iranischen Philologie*. Vol. I.1, Straßburg: Trübner, 1895–1901, 1–151 and 152–248.

Benveniste, *Origines* = E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1935 [1936], repr. 1984.

Darmesteter, *Eitr.* = James Darmesteter, *Études Iraniennes*. 2 vols., Paris, F. Vieweg, 1883.

Darmesteter, *ZA* = James Darmesteter, *Le Zend-Avesta*. Annales du Musée Guimet XXI, XXII, XXIV, Paris: Leroux 1892–93, repr. 1960.

Duchesne-Guillemin, *Composés* = J. Duchesne-Guillemin, *Les composés de l'Avesta. Études de morphologie iranienne I*, Bibliothèque de la Faculté de Philologie et Lettres de l'Université de Liège LXXIV, Liège and Paris, Droz, 1936.

Geldner, K.F. 1887: "Zur Erklärung des Avesta" *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* XXVIII, 185–207.

Gershevitch, *Mithra* = I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*. With an Introduction, Translation and Commentary. Cambridge: CUP, 1959, repr. 1967.

Hintze, *Zoroastr. Liturgy* = A. Hintze, *A Zoroastrian Liturgy. The Worship in Seven Chapters (Yasna 35–41)*. Iranica XII, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.

Hoffmann, K. 1958: "Altiranisch", in: B. Spuler (ed.), *Handbuch der Orientalistik I*. Teil: Der Nahe und der Mittlere Osten, Band IV: *Iranistik*, 1. Abschnitt, Leiden & Köln: Brill, 1–19, esp. 17 (= *Aufsätze zur Indoiranistik*, ed. J. Narten, Wiesbaden: Reichert, 1975, vol. I 58–76).

Humbach, H. 1968: Review of M. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary. Lfg. 19. Heidelberg 1967. *Deutsche Literaturzeitung* 89, 218–219.

Kellens, *Noms-racines* = J. Kellens, *Les noms-racines de l'Avesta*. Wiesbaden: Reichert, 1974.

Kellens, *Verbe av.* = J. Kellens, *Le verbe avestique*. Wiesbaden: Reichert, 1984.

Kotwal & Boyd, *Yasna* = F.M. Kotwal & J.W. Boyd, *A Persian Offering. The Yasna: A Zoroastrian Liturgy*. Cahiers de Studia Iranica VIII, Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, and Louvain: Peeters, 1991.

Kotwal, F.M. & J.W. Boyd 1977: "The Zoroastrian *paragā* ritual", *Journal of Mithraic Studies* II, 18–52.

Mayrhofer, *EWAla* = M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Heidelberg: Winter, 3 vols., 1992, 1996, 2001.

Meissner, *S-stem Nouns* = T. Meissner, *S-stem Nouns and Adjectives in Greek and Proto-Indo-European. A Diachronic Study in Word Formation*. Oxford: OUP, 2006.

Narten, *YH* = J. Narten, *Der Yasna Haptayhātī*. Wiesbaden: Reichert 1986.

Nowicki, *s-Stämme* = H. Nowicki, *Die neutralen s-Stämme im indo-iranischen Zweig des Indogermanischen*. Ph.D. dissertation Würzburg 1976.

Panaino, *Tīštrya* = A. Panaino, *Tīštrya*. Part I: *The Avestan Hymn to Sirius*. Part II: *The Iranian myth of the star Sirius*. Serie Orientale Roma LXVIII, 1 and 2, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990.

- Rix et alii, LIV² = H. Rix et alii: *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. 2., erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix. Wiesbaden: Reichert, 2001.
- Schindler, J. 1975: "Zum Ablaut der neutralen s-Stämme des Indogermanischen", in: H. Rix (ed.), *Flexion und Wortbildung. Akten der V. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Regensburg 9–14. September 1973*. Wiesbaden: Reichert, 259–267.
- Szemerényi, *Syncope* = O. Szemerényi, *Syncope in Greek and Indo-European and the nature of Indo-European accent*. Naples: Istituto Orientale di Napoli, Quaderni della sezione linguistica degli Annali III, 1964.
- Tremblay, X. 1996: "À propos de deux éditions récentes du Yašt XIX (Notes de lecture avestiques I)", *Die Sprache* XXXVIII, 99–131.
- Wackernagel (& Debrunner), *AiGr.* = J. Wackernagel (& A. Debrunner), *Altindische Grammatik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, I² 1957, II 1² 1957, II 2 1954, III 1930.

Huldigung dem Großkönig: Achämenidisches Hofzeremoniell und das Benennungsmotiv von altpersisch *āpadāna*- "Audienzhalle"

Michael Janda

In seinem reichen Schaffen sieht Jean Kellens die Altiranistik als eine Einheit, in der sich Philologie und Sprachwissenschaft zu wechselseitigem Nutzen in eine umfassendere Religions- und Geistesgeschichte einfügen. Mit dem folgenden, bescheidenen Beitrag seien ihm Dank für zahlreiche Anregungen, herzliche Wünsche und Grüße übermittelt.

§ 1. Die¹ Beschäftigung mit dem am Hof der Achämeniden herrschenden Zeremoniell konfrontiert den Historiker mit verschiedenartigen Quellen, deren Aussagen nicht immer zur Deckung gelangen. Nach der griechischen Überlieferung hatten Besucher, die zur Audienz beim Großkönig vorgelassen wurden, dort die Proskynese zu vollziehen, einen Fußfall (*προσκύπτειν*), den die Griechen nur Göttern gegenüber auszuüben pflegten und darum als Auswuchs orientalischen Despotismus ablehnten. In der Beschreibung orientalischer und monarchischer Verhältnisse durchzieht das Stereotyp der Proskynese in kreativer Aneignung die griechische Literatur². Einer der ältesten Zeugen ist der Vater der Geschichtsschreibung selbst. Herodot berichtet von einer Gesandtschaft der Spartaner an den Hof des Xerxes³:

ἐνθεῦτεν δὲ ὡς ἀνέβησαν ἐς Σοῦσα καὶ βασιλεῖ ἐς ὅψιν ἦλθον, πρῶτα μὲν τῶν δορυφόρων κελευόντων καὶ ἀνάγκη σφί προσφερόντων προσκυνέειν βασιλέα προσκίπτοντας οὐκ ἔρασαν ὀφθόμενοι πρὸς αὐτῶν ἐπὶ κεφαλῇ ποιῆσαι ταῦτα οὐδ' αὖτ' ὅτε γὰρ σφίσι ἐν νόμῳ εἶναι ἐνθρονον προσκυνέειν οὔτε κατὰ ταῦτα ἦκειν.

"Als sie von dort nach Susa gelangten und dem König vor die Augen traten, weigerten sie sich zunächst, vor ihm niederzufallen und ihn fußfällig zu verehren, wenn sie auch von den Lanzenträgern, die sie dazu aufforderten und zwingen wollten, mit dem Kopf auf die Erde gestoßen wurden: Bei ihnen sei es nicht Brauch, sich vor Menschen niederzuwerfen; sie kämen auch nicht zu diesem Zweck."

Von den Persern selbst sind schriftliche Nachrichten darüber nicht erhalten, doch ist auf dem berühmten Schatzhaus-Relief aus Persepolis eine Audienzszene dargestellt⁴: Ein hoher medischer Hofbeamter steht in leicht gebeugter Haltung vor dem König und hält die Rechte vor den Mund, was man unterschiedlich interpretiert hat: Entweder soll mit dieser

¹ Herzlich gedankt sei Herrn Prof. Dr. Josef Wiesehöfer und Herrn cand. phil. Roman Klausner, die mir schwer zugängliche Literatur zur Verfügung gestellt haben, sowie Herrn PD Dr. Xavier Tremblay für wertvolle Hinweise.

² Vgl. Hutzfeldt 1999; Briant 1996: 234f.

³ 7, 136; Text und Übersetzung hier und im folgenden: Feix 1963: II 964f.

⁴ Vgl. dazu Walser 1965; Gabelmann 1984: 7–22.

rituellen Geste die Aura des Herrschers rein gehalten werden oder aber es handelt sich um eine Grußgeste, eine Art von Luftkuss, das *προσκυνεῖν* "Zu-Küssen" im eigentlichen Sinne⁵. Von einem Fußfall ist weder hier noch sonst irgendwo auf den Darstellungen von Persepolis etwas zu sehen, weshalb in der modernen Forschung immer wieder Zweifel an den griechischen Berichten aufkamen, die bis in die Gegenwart fortbestehen. Während Pierre Briant die Frage letztlich offen läßt⁶, nimmt Josef Wiesehöfer (2001; 2003) unterschiedliche, nach sozialen Ständen differenzierte Formen der Proskynese an und stützt sich dabei auf eine weitere Herodot-Passage, die das Grußverhalten persischer Adliger beschreibt (I, 134):

Ἐντυγχάνοντες δ' ἀλλήλοισι ἐν τῇσι ὁδοῖσι, τῆς ἐν τις διαγνοίῃ εἰ ὁμοιοὶ εἰσι οἱ συντυχάνοντες· ἀντὶ γὰρ τοῦ προσγοροῦναι ἀλλήλους φιλέουσι τοῖσι στόμασι, ἦν δὲ ἢ οὐτερος ὑποδεέστερος ὀλίγῳ, τὰς παρείας φιλέονται, ἦν δὲ πολλὰ ἢ οὐτερος ἀγεννέστερος, προσπίπτων προσκυνεῖ τὸν ἑτερον.

"Wenn zwei sich auf der Straße treffen, kann man an ihrem Gruß erkennen, ob beide gleichen Ranges sind. Statt sich gegenseitig anzureden, küssen sie sich auf den Mund. Ist einer ein wenig geringeren Standes, küssen sie sich auf die Wangen. Bei großem Standesunterschied fällt der Geringere nieder und verehrt den Höherstehenden durch Fußfall."⁷

Zur Klärung der Frage nach der Natur der Proskynese kann die Sprachwissenschaft im interdisziplinären Miteinander einen Beitrag leisten. Der Ort innerhalb der Königsresidenz, an dem die Audienz stattfand, war die gewaltige, quadratische Säulenhalle, in Persepolis von über sechzig Metern Seitenlänge⁸. Der moderne Fachterminus für diese Halle, Apadana, stammt direkt aus dem Altpersischen (*āpadāna*). Seine Herkunft und sein Benennungsmotiv sind ungeklärt und Gegenstand der folgenden Überlegungen.

§ 2. Das Nomen *āpadāna* gehört nicht zum Sprachschatz der Inschriften Dariois I. – des Schriftefinders – und seines Sohnes Xerxes. In zwei Inschriften Dariois' II. (424/3–405/4 v. Chr.) ist es mit einiger Sicherheit zu ergänzen⁹, doch deutlichere Belege stammen erst von Artaxerxes II. (405/4–359/8 v. Chr.), der es in drei Inschriften in den Palästen von Susa und Ekbatana/Hamadān gebrauchte.

Der einzige einigermaßen vollständige und gleichzeitig grammatisch korrekte Beleg entstammt der Inschrift A⁷Hb, deren Lesung von Günter Schweiger im Herbst 1991 überprüft werden konnte. Artaxerxes II. berichtet auf einer Säulenbasis in der Apadana Ekbatanas/Hamadāns, der alten Hauptstadt Mediens, von seiner Bautätigkeit. Die

einsprachige Inschrift, die Ernst Herzfeld in den zwanziger Jahren noch in besserem Zustand aufnehmen konnte, lautet⁹:

... ḫ'pā-da-na-ma : sa-tu-u-na-a-ya : a-[⊗-⊗]-i-na-ma : a-ra-ta-xa-[⊗]-ḫa-a : ḫ'S¹ : va-za-ra-ka : [⊗] ḫa : ha-ya : da-a-ra-ya-va-l-[⊗-⊗] : ḫ'S¹ : pa-u-[⊗]ḫa¹ : ha-xa-ḫa¹ ma-na-i-ša-[⊗]-ya : [⊗]

āpadānam : stānaya : abō gainam : Artaxšaça : ḫ'S : vazarka : aḫkuna'uš : haya Dārayavauš : ḫ'S : puça : Haxmānišiya : Mi[tra mām pātuv]

"Den steinernen Säulen-*Apadāna* hat Artaxerxes, der große König, gemacht, der des Königs Dariois Sohn (ist), ein Achämenide. Mi[tra möge mich schützen!]"

In der Residenz von Susa ließ Artaxerxes II. den von seinem Urgroßvater Dariois (I.) erbauten und unter seinem Großvater Artaxerxes (I.) durch Brand zerstörten *āpadāna*-wiederherstellen (A⁷Sa)¹⁰:

1 ḫa-a-ta-i-ya : a-ra-ta-xa-ša-ḫa-a : ḫ'S : va-za-ra-ka : ḫ'S : ḫ'S-ya-a-na-ma : ḫ'S : DH-ya-u-na-ma : ḫ'S : a-ha-ya-a-ya-a : BU-ya-a : da-a-ra-ya-va-u-ša-ha-ya-a : ḫ'S-

2 ha-ya-a : pa-u-ḫa : da-a-ra-ya-va-u-ša-ha-ya-a : a-ra-ta-xa-ša-ḫa-a-ha-ya-a : ḫ'S-ha-ya-a : pa-u-ḫa : a-ra-ta-xa-ša-ḫa-a-ha-ya-a : xa-ša-ya-a-ra-ca-ha-ya-a : ḫ'S-ha-

3 ya-a : pa-u-ḫa : xa-ša-ya-a-ra-ca-ha-ya-a : da-a-ra-ya-va-u-ša-ha-ya-a : ḫ'S-ha-ya-a : pa-u-ḫa : da-a-ra-ya-va-u-ša-ha-ya-a : vi-i-ša-ta-a-sa-pa-ha-ya-a : pa-u-ḫa : ha-xa-ma-

4 a-na-ša-i-ya : i-ma-ma : a-pa-da-a-na : da-a-ra-ya-va-u-ša : a-pa-na-ya-a-ka-ma : a-ku-u-na-ša : a-ba-ya-pa-ra : u-pa-a : a-ra-ta-xa-ša-ḫa-a : na-ya-ka-ma : a-ḫa-va-a

5 [va-]ša-na-a : AM [: a-na-ha]ta : u-ta-a : mi-ḫa-ra : a-da-ma : na-sa-ta-a-ya : a-pa-da-a-na-a : i-ma-ma : a-ku-u-na-i-ya : AM : a-na-ha-ta : u-ta-a : mi-ḫa-ra : ma-a-

6 [ma :pa-a-tu-u]va [: ha-ca-a] : vi[- ... -]a : ga-sa-ta-a : u-ta-a : i-ma-ma : ta-ya : a-ku-u-na-a : ma-a : ya-a-tu-u-ma : ma-a : ka-ya-a-da-a : vi[⊗-⊗-⊗]

1 ḫatiy : Artaxšaça : ḫ'S : vazarka : ḫ'S : ḫ'S-yānām : ḫ'S : DH-yānām : ḫ'S : aḫayāya : BU-ya : Dārayavaušahaya : ḫ'S :

2 haya : puça : Dārayavaušahaya : Artaxšaçaḫaya : ḫ'S-haya : puça : Artaxšaçaḫaya : Xšayaqraḫaya : ḫ'S-ha-

3 ya : puça : Xšayaqraḫaya : Dārayavaušahaya : ḫ'S-haya : puça, : Dārayavaušahaya : Vištāspahaya : puça : Haxam-

4 ānišiya : // imam : āpadāna : Dārayavauš : apan(a)yškama : akunaš : abayapara : upa : Artaxšaça : nayakama : abava

5 [va]šnā : AM [: Anahata : uta : Miθra : adam : nqstaya : āpadānā : imam : akunaia : // AM : Anahata : uta : Miθra : mā-

⁵ Vgl. Wiesehöfer 2003: 449, Ahn 1992: 183f., 277; Gabelmann 1984: 14f., Frye 1972, jeweils mit weiterer Literatur.

⁶ Zumege 234f., 940 (Literatur).

⁷ Zum Sachlichen anschaulich Heidemarie Koch 1992: 79–145; ead. 2001: 23–41; Stronach 1987.

⁸ D⁷Sa⁷ und D⁷Sa⁸, Schweiger 1998: I 134f., II 475–479; es kann sich dabei nicht um Exemplare einer einzigen Inschrift handeln, vgl. Schmitt 1999: 63.

⁹ Transliteration, Transkription (Abweichung, hier und im folgenden: der Punkt unter dem Anlaut des Königsnamens; *āpadāna* statt *apadāna*, dazu s. u. im Text) und Übersetzung (Abweichung: *āpadāna* dt. mask.) nach Schweiger 1998: I 160, II 551–554; vgl. auch Schmitt 1999: 87f.

¹⁰ Transliteration und Transkription nach Schweiger 1998: I 138f., II 485–496; Übersetzung: Schmitt 1999: 71; nur in Nuncien abweichend Schweiger I 139.

6 [m : pātu]v [: hacā] : v' [sp]ā : gastā : utā : imam : taya : akunā : mā : yātum : mā : kayāda : v' [:i(?)-tu-va]

„Es kündigt Artaxerxes, der große König, König der Könige, König der Länder, König auf dieser Erde, des Königs Darios Sohn, des Darios, des Sohnes des Königs Artaxerxes, des Artaxerxes, des Sohnes des Königs Xerxes, des Xerxes, des Sohnes des König Darios, des Darios, des Sohnes des Hystaspes, ein Achaimenide:

Diesen Apadāna hat Darios, mein Ururgroßvater errichtet; in späterer Zeit, unter Artaxerxes, meinem Großvater, wurde er durch Brand zerstört/beschädigt (?); nach dem Willen des Auramazdā, der Anāhītā und des Miθra habe ich befohlen, diesen Apadāna wiederzuerrichten (?).

Auramazdā, Anāhītā und Miθra sollen mich schützen vor allem Unheil und das, was ich geschaffen habe! Nicht soll ..., nicht (?)!¹¹

Der „Kompositext“, wie er hier im Anschluß an Schweiger und Schmitt geboten wird, stützt sich auf mehrere gleichlautende, aber in der Zeilenanordnung (5 bzw. 6 Zeilen) verschiedene, fragmentarisch erhaltene Kopien¹². Die Exemplare dieser Inschrift stehen „auf Säulenbasen und Portikus-Pfeilern des Apadāna“ (Schmitt 1999: 69), was die Identifizierung von *āpadāna*- mit der Audienzhalle sichert. Während aus der Inschrift deutlich wird, daß der Bau der Halle auf Darios I. zurückgeht, bleibt die Urheberschaft ihrer Benennung als *āpadāna*- unklar.

Altpersisch *āpadāna*- ist auch in die elamische und babylonische Version dieser dreisprachigen Inschrift entlehnt, vgl. elam. ¹³hu še-ra ¹⁴ha-ba-da-na ¹⁵hi ¹⁶ud-da (A²Sa 4)¹³ und babylon. *ana-ku te-e-mu al-la-kan ap-pa-da-an a-ga-šum e-pu-uš* (A²Sa 5f.), jeweils „ich befahl; diesen *āpadāna*- habe ich gemacht“ (Schmitt 1999: 77).

Eng verwandt mit diesem Text aus Susa ist eine weitere Inschrift des Artaxerxes II. aus Ekbatana/Hamadān (A²Ha). In der nur fragmentarisch erhaltenen Zeile 5 ist folgende Sequenz les- und übersetzbar¹⁴.

ha-xa-a-ma-na-i-ša-i-ya : i-ma-ma : a-pa-da-a-na : va-ša-⊗

Haxāmanāšiya imām āpadāna vaš[...]

„... ein Achaimenide. Diesen Apadāna [...]“

In unserem Zusammenhang sollen nun nicht die zahlreichen sprachlichen und sachlichen Probleme dieser in spätsachamidenischer Sprache abgefaßten Inschriften diskutiert werden; Rüdiger Schmitt hat ihnen eine sachkundige Untersuchung gewidmet (1999: 59–118). Vielmehr gilt unser Augenmerk der sprachlichen Analyse von *āpadāna*-.

Die Inschriften bieten das stets im Akkusativ Singular gebrauchte Wort in den drei Graphien *a-pa-da-a-na* (A²Sa Z. 4; A²Ha Z. 5), *a-pa-da-na-a* (A²Sa Z. 5) und *a-ṭpā-da-a-na-ma* (A²Hb). Daß A²Hb mit *a-pa-da-a-na-ma* /*āpadānam*/ die korrekte Akkusativ-Form eines als Maskulinum zu bestimmenden Nomens bietet, ergibt sich aus dem in A²Sa (Zeile 4 und 5) sowie in A²Ha (Zeile 5) begleitenden singularischen, maskulinen Pronomen *imam*. Die beiden anderen Graphien verdeutlichen, wie Schmitt gezeigt hat (1999:72–75), den Sprachwandel am Ende der altpersischen Periode.

Was die Transkription angeht, so wurde im Vorangehenden konsequent der Umstand berücksichtigt, daß das altpersische Keilschriftzeichen *a* im Anlaut ebenso Lang- wie Kurzvokal zum Ausdruck bringt (Hoffmann 1976:627): *āpadāna*-.

Es verwundert nicht, daß die Bezeichnung einer in repräsentativ-politischer Hinsicht so bedeutsamen Stätte in die benachbarten Kultursprachen entlehnt wurde, in das Parthische (**pān(y)*), Hebräische (אֶפְדָּנָא **apedn-u* Dan. 11,45 „sein Palast“), Talmudisch-Aramäische (**pān*), Palmyrenische (**pān*), Syrische (ܐܦܕܢܐ **āpadnā*¹⁵, weiter ins Arabische als *fadan* entlehnt) und Armenische (*aparan-k*).

§ 3. Die Herkunft unseres Wortes liegt im Dunkeln. Mit Recht stellt Rüdiger Schmitt fest: „As to the origin of the term, morphological analysis and etymological interpretation have not yet led to unquestionable results, since the often assumed **apa-dāna*- (cf. Sanskrit *apa-dhā*- ‘concealment’, Greek *ἀποθήκη* ‘storehouse’) repeatedly has been doubted, though without being replaced by a better solution“ (1987: 145f.). Dennoch enthalten die bisherigen Ansätze wertvolle Beobachtungen, die den Weg für die meines Erachtens richtige Lösung bereiten. Eine Schwierigkeit, die sich jedem Ansatz in den Weg stellt, ist natürlich das beschränkte Korpus des Altpersischen, das uns hinsichtlich der Parallelen für die angenommenen Elemente und Regeln der Wortbildung immer wieder auf die nahe verwandten Schwestersprachen Avestisch und Altindisch verweist.

Nach der gerade von Schmitt erwähnten, seit Christian Bartholomaeas *Altiranischem Wörterbuch* (1904: 74) verbreiteten und auch in Roland G. Kents Handbuch eingegangenen Erklärung¹⁶ wäre *āpadāna*- in die Bestandteile *apa*- und *dāna*- zu zerlegen, wobei *apa*- dem auch sonst häufig belegten altpers. *apa*-, Präverb und Präposition in der Bedeutung „von, weg“ (vgl. griech. *ἀπό*) entspräche. Das zweite Element *dāna*- gehörte zu der wohl bekannten altpers. Wurzel *dā*- ‘setzen, legen, stellen, machen’ (vgl. ai. *dāh*-, griech. *τίθημι*). Das Wort würde also – wie sein etymologischer Verwandter *ἀποθήκη* im Griechischen – einen Ort bezeichnen, an dem man etwas „weg-“ oder „beiseite“ „stellt“, worunter ein abgeschiedener, sozusagen – auf die konkrete architektonische Situation bezogen – dem Großkönig reservierter Ort zu verstehen wäre. In Wirklichkeit trifft aber das Gegenteil zu: Nichts dürfte im Palast „öffentlicher“ gewesen sein als die Audienzhalle, der nach den Angaben der Archäologen bis zu zehntausend Menschen

¹¹ Zu einer Ergänzung des Schlusses und zu einer Konjektur der problematischen Verbalform *avāva* Z. 4 vgl. Werba 2006.

¹² Vgl. dazu Schweiger 1998: II 485–496.

¹³ Zum Verhältnis elam. *ha-ba-da-na* : altpers. *a-p-d-a-n-n* vgl. Mayrhofer 1973:194 (= 1979:155).

¹⁴ Schweiger II 545–549, I 160f.; Schmitt 1999: 85–87.

¹⁵ Tegelid 1935, 217. Das *e* der zweiten Silbe in der bei Äthrem überlieferten Form *ܐܦܕܢܐ* läßt sich durch eine Verengung in geschlossener Silbe erklären, cf. Dalman: 1905 88 § 14. (Hinweis Xavier Tremblay).

¹⁶ Der im Zitat aus Schmitt 1987: 146 in der Klammer enthaltene etymologische Vergleich ist so bei Kent 1953: 168 zu finden; mit Fragezeichen bei Brandenstein/Mayrhofer 1964: 104.

fassende Saal, in dem der König täglich mit Hofbeamten, Bittstellern und Gesandtschaften aus allen Teilen seines Reichen zusammentraf. Nach Gerold Walser ist die persische Königsrepräsentation generell dadurch gekennzeichnet, "daß das persische Zeremoniell den Herrscher nicht von seinen Untertanen abscheidet und hinter Vorhängen und Hüllen versteckt wie die spätere byzantinische Ordnung"¹⁷. Mit Recht wurde der Vorschlag von einer Reihe von Forschern abgelehnt¹⁸.

Walther Wüst (1966: 10-13) bezog *a-pādāna-* auf eine Vorform **ṛ-pedo-*, die er mit dem **en + pedo-* von griech. *ἐπεδοσ* "fest stehend, unerschütterlich", armen. *yet* "nach" (<**i-het* < **en + ped-* "in der Fußspur") und mittelpersisch *ined* "Spur (der Füße), Ort" (<**eni-pedo-*) verband, wobei die weitere Folge *-āna-* aus der "Hypostasierung aus einem *vrddhi*-Stamm oder, im vorliegenden Falle wohl noch überzeugender, aus dem genit. plur. eines masc. *-a*-Themas" stamme. Die – angesichts der von Wüst nicht dargelegten Ausgangssemantik nicht leichte – Aufgabe, die spezifische Bedeutungsentwicklung hin zu "Palast, Säulenhalle" nachzuzeichnen, übertrug Wüst den Archäologen (12). Den Vorschlag modifizierte M. N. Bogoljubov (1977), indem er anstelle der "Hypostasierung" auf *-dāna-* zurückgriff: **apada-dāna-*, ihm zufolge "das, was sich auf dem Fundament befindet", wäre durch Dissimilation zu dem bezeugten *apadāna-* geworden. Auch hier ist die angenommene Bedeutungsentwicklung schwer nachvollziehbar, die ursprüngliche Bedeutung müßte vielmehr "Gebäude, das sich am Ort befindet", allenfalls "festes Gebäude" gewesen sein. Jeder Raum im Palast, jedes Gebäude überhaupt könnte damit bezeichnet sein. Wie für Wüsts Idee gilt aber auch hier, daß ein entsprechendes **apada-* im Indoiranischen nicht bezeugt ist.

Für Oswald Szemerényi (1980:233-237), der sich hierin Walter B. Henning¹⁹ anschließt, reflektieren die Entlehnungen in die Nachbarsprachen eine altpersische Lautung *appadāna-* mit einer für eine indogermanische Sprache auffälligen Geminate. Er betrachtet das Wort darum als ein Hybridkompositum **appat-dān(a)-*, in dem das zweite Element von akkad. *bīt appāti* "Fenster-Haus" in einer verkürzten Form wiederum mit dem altpersischen Lexem *dāna-* "Behälter, Gebäude" komponiert worden wäre. Die Geminate *-pp-* wird von der Nebenüberlieferung jedoch keineswegs erwiesen²⁰, und auch für die "Verkürzung" *appāti* → *appa-* fehlen Parallelen. Ob eine Bezeichnung "Fenster-Haus" für die Audienzhalle angemessen ist, sei dahingestellt. Die altpersischen Inschriften kennen kaum Entlehnungen; *āpadāna-* ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein originär persisches Wort.

¹⁷ 1965: 22; daß für die meisten Audienzteilnehmer der Blick auf den König durch die riesigen Säulen, den Hofstaat und die Garden "bis ins letzten Moment verwehrt gewesen" ist, wie Gabelmann 1984: 21, annimmt, könnte ein entsprechendes Benennungsmotiv nicht rechtfertigen.

¹⁸ Vgl. Ito 1972: 46; Wüst 1966: 10f.; Szemerényi 1980: 234; und die Zweifel bei Schmitt 1987: 145f. und Brandenstein/Mayrhofer 1964: 104.

¹⁹ 1944: 110, Anm. 1 (= 1977: 195, Anm. 1).

²⁰ Vgl. Eilers 1975: 628, Anm. 72: "Die Verdoppelung des *p* in der alttestamentlichen Schreibung und in der neubabylonischen Keilschrift ist aramäisch und soll nur die Aussprache des *p* erhalten, das sonst, aramäischer Lautregel entsprechend, nach Vokal *z* geworden wäre. Eine altpersische Lesung mit *pp* halte ich gegen Henning für verfehlt, umso mehr als sie zu keiner vernünftigen Etymologie führt"; Schmitt 1987: 145; Ito 1972: 48f.

Pierre Lecoq findet in dem *āpadāna-* gelesenen Wort den Vorläufer des späteren persischen *āb-dān*, also ein "réservoir d'eau, plan d'eau" (1997:115f.) und bezweifelt den Bezug auf die Audienzhalle, der doch durch das Demonstrativpronomen *imam* "diesen" (*āpadānam*) auf den Säulenbasen unmittelbar gegeben ist. Zudem sind die bereits genannten Lehnwörter in den Nachbarsprachen nicht berücksichtigt, die jeweils "Palast" bedeuten und eine leicht nachvollziehbare Erweiterung der Bedeutung zeigen: Die Audienzhalle war jener Teil des Palastes, der auswärtigen Besuchern allein offenstand.

Von einem passiven Partizip Präsens **apa-dad-āna-* "kept off, set apart, separated" geht Gikyō Ito (1972:46-51) aus, wobei ihn die – in sich nicht ganz klare – syntaktische Verbindung mit *stunāya dāngainam*, wörtlich "mit" einer Säule den steinernen (*āpadāna-*) (A²Hb ergänzt) auf die Vorstellung des Hallendachs führt: "What is, then, kept off and set apart by columns? It is the roof. The roof is kept off from floor" (48). Auch diese Erscheinung teilt die Audienzhalle freilich mit jedem anderen Gebäude. Da der anzunehmende Ausgangspunkt "das, was weggesetzt wird" nicht ohne weiteres zur bezeugten Bedeutung führt, vermutet Ito, daß *āpadāna-* aus einem ursprünglichen Kompositum **stūnāpadāna-varti-* "what has roof set apart by pillars" herausgelöst worden wäre. Komposita aus drei Elementen sind freilich extrem selten; im gegebenen Fall wäre ein Verbaladjektiv auf *-ta-* – das im Avestischen *dāta-* lautet – oder *-na-* (Partizip Perfekt Passiv) und nicht ein präsensartiges Partizip zu erwarten gewesen.

Mit Recht kann Chlodwig H. Werba in der bislang letzten Stellungnahme zu unserem Lexem *āpadāna-* als "etymologisch unklar" bezeichnen (2006:265, Anm. 16).

§ 4. Wie schon erwähnt und bisher in der Transkription berücksichtigt, unterscheidet die altpersische Schrift im Anlaut nicht zwischen langem und kurzem *a*. Wir dürfen also von der Lautung *āpadāna-* ausgehen²¹, die unter Verwendung bekannten iranischen Wortguts analysiert werden kann.

Zunächst ist das wohlbekannte Adverb und Präverb *ā-* enthalten, das im Altpersischen in *ā-gam-* "herbeikommen" und *ā-dā-* "in etwas einsetzen" und darüber hinaus in *altavest. ā* "hin – zu, gegen, auf" und ved. *ā* "her, hinzu; zumal, gar, fürwar; zu – hin, auf" bezeugt ist (Mayrhofer, EWA I 157f.).

Daran fügt sich die zwar nicht im Altpersischen, wohl aber im Mittelpersischen und in vielen anderen mittel- und neuiranischen Sprachen sowie im Avestischen und Altdrindischen gut vertretene Wurzel *pad-* "treten, fallen"; ai. *PAD-* "treten, gehen, fallen, niedersinken", jav. nt. *paḍiāmno* "sich niederlegend", *paḍiāite* "er soll hineingeraten" (u.a.), manichäisch-mittelpers. *nb'st* (Prät.) "to throw down", parth. *nb'y* "to lay down", chotansak. *nuvad-* "to lie down", buddh.-sogd. *nypō* "to lie down", *np'yō* Kaus. "to lay", chwarem. *nb'zy-* "to lie down".

Schließlich ist das gerade in Örtlichkeitsbezeichnungen wie altpers. *āyad-ana-* "Heiligtum" gebrauchte Suffix *-ana-* enthalten. Die Bildungen auf *-ana-* bezeichnen im Indoiranischen unter anderem den Ort, an dem sich die durch den Wurzelbestandteil zum

²¹ So auch Ito 1972: 48f., auch zur Vereinbarkeit dieses Ansatzes mit der Lautung der Lehnwörter.

²² Vgl. EWA II 76f.; Cheung 2007: 287f.; Werba 1997: 205f.; LIV 458: **ped-* "treten; fallen, sinken".

Ausdruck gebrachte Handlung vollzieht²³. So ist *āyadana-* der Ort, an dem man "opfert" (*ā + yad-*), ai. *deva-yājana-* der "Ort, an dem man den Göttern opfert", die "Opferstätte". Die einzige nicht-lautgesetzliche Umformung, die unser **ā-pad-ana-* betraf, ist die mechanische Angleichung an die wohl schon in altpersischer Zeit zahlreichen Komposita mit dem Zweitelement *-dāna-* "Behälter, Haus" wie *daiva-dāna-* m. "Götzenstall", pers. *āb-dān* "Wasserbehälter" (vgl. ai. *yātu-dhāna-* m. "Spukbehälter", *agni-dhāna-* n. "Behälter des heiligen Feuers")²⁴. Es ist gewöhnlich nicht vorhersagbar, ob analogische Einflüsse wie der hier angenommene wirken oder unterbleiben (wie in *āyadāna-*). Da man aber unter Berufung auf Herodot, der den Persern feste Tempel abspricht (I 131), vermutet hat, daß sich *āyadana-* "Heiligtümer" auf offene, nicht überdachte Anlagen bezieht²⁵, dürfte hier der Anschluß an *-dāna-* "Behälter, Gebäude" weniger nahegelegen haben als im Fall von *āpadāna-*. Das gegenüber neutralem *āyadana-* (und ai. *deva-yājana-* n.) maskuline Genus von *āpadāna-* mag ebenfalls von den Bildungen auf *-dāna-* (vgl. *daiva-dāna-* m.) ausgegangen sein.

Analog zu *ā-yadana-* "wo man opfert" ist unter **āpadana-* → *āpadāna-* der Ort zu verstehen, an dem man "hin-tritt" oder eben – "hin-fällt".

Zunächst muß man prinzipiell mit diesen beiden, im Indoiranischen bezeugten Wurzelbedeutungen rechnen: Während die im Altindischen bezeugte Verbindung von *ā* und *pad-* in der Bedeutung "eintreten, betreten, sich nähern, (hinein)geraten, erreichen, erlangen"²⁶ die zuerst genannte Möglichkeit zu begünstigen scheint, steht die Bedeutung "fallen" wiederum unter den iranischen Vertretern von *pad-* im Vordergrund (Cheung 2007: 287f.).

Die erste Möglichkeit ist auch unter sachlichen Gesichtspunkten wohl nicht ganz auszuschließen: Der Apadana ist der Ort, an dem der Besucher vor den Großkönig "tritt". Allerdings erfordert diese Benennung eine Ergänzung, um vollständig verständlich zu sein: "vor den König". Es ist schwer einzuschätzen, ob diese Ergänzung durch die den Sprechern bewußte Funktion der Halle entbehrlich werden konnte.

Im Unterschied dazu erfährt die zweite Wiedergabemöglichkeit von *āpadana-* (< **āpadana-*) "Ort des (ehrerbietigen) Niederfallens" jenes spezifische Charakteristikum der Audienzhalle, das wohl nicht erst den freiheitsliebenden Griechen – deren *προσπίπτειν* das altpersische *ā-pad-* wörtlich zu reflektieren scheint – zum Stein des Anstoßes und Kennzeichen orientalischer Hybris geworden war. Auch die persische Aristokratie mag diese Form der Huldigung, die sie selbst ja nicht ausübte, mit Befremden wahrgenommen haben, seitdem diese von der älteren, einheimischen Zivilisation des Zweistromlandes übernommen worden war. In unserer Gegenwart, in der die reichen Kulturen des Morgenlandes auf so tragische Weise in die Defensive geraten sind, hüten wir uns besser davor, uns die griechische Antithese zu eigen zu machen.

Der *āpadāna-*, die Audienzhalle des Großkönigs, hat ihre Benennung "Ort des Niederfallens" also wohl am ehesten von der charakteristischen Form der Huldigung bezogen, zu der nach Wiesehöfer Perser niederen Standes, Unterworfenen und fremde Gesandtschaften angehalten waren.

Literatur

- Ahn, Gregor, 1992. *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation*, Acta Iranica 31, Louvain, Peeters.
- Bartholomae, Christian, 1904. *Altiranisches Wörterbuch*, Straßburg, Trübner.
- Bogoljubov, M. N., 1977. "Древнеиранское название сокровищницы" [Die altiranische Bezeichnung des Schatzhauses], *Ученые записки Ленинградского университета государственного университета имени А. С. Жданова, Серия филологических наук* LXXVII №389, 5–8.
- Brandenstein, Wilhelm–Manfred Mayrhofer, 1964. *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden.
- Briant, Pierre, 1996. *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, Flammarion.
- Cheung, Johnny, 2007. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden, Brill.
- Dalman, Gustaf, 1905. *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der Jerusalem Targume*. 2. Aufl., Leipzig, Hinrichs.
- de Vaan, Michiel, 2003. *The Avestan Vowels*, Amsterdam, Rodopi.
- Duchesne-Guillemin, Jacques, 1989. "Āyadana-", *Elr.* III, 126.
- Eilers, Wilhelm, 1975. "Iranisches Lehnwort im Arabischen", in: [Alessandro Bausani, ed.], *Actas do 4 Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro de 1968*, Coimbra, Biblos XLVI, 1970, und Leiden, Brill, *Proceedings of the Congress of Arabic and Islamic Studies IV*, 1971 [1975], 581–660.
- Elr.*: *Encyclopaedia Iranica*, hrsg. v. Ehsan Yarshater. London, splitter Costa Mesa (Cal.).
- EWA*: *uide sub* Manfred Mayrhofer, *EWA*.
- Feix, Josef (Hrsg. u. Übers.), 1963. *Herodot. Historien*, 2 Bände, Tusculum-Bücherei CIII, München, Heimeran.
- Frye, Richard N., 1972. "Gestures of deference to royalty in Ancient Iran", *Iranica Antiqua* IX, 102–107.
- Gabelmann, Hanns, 1984. *Antike Audienz- und Tribunalsszenen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Henning, Walter B., 1944. "*Brāhman*", *TPS* 1944, 108–118 = *Selected papers* II, *AcIr* 15, Leiden–Tehran–Lüttich, Brill, 1977, 193–203.
- Hoffmann, Karl, 1976. "Zur altpersischen Schrift", in: *Aufsätze zur Indoiranistik*, hg. von Johanna Narten, Wiesbaden, Reichert, 620–645.
- Hutzfeldt, Birger, 1999. *Das Bild der Perser in der griechischen Dichtung des 5. vorchristlichen Jahrhunderts*, Serta Graeca VIII, Wiesbaden, Reichert.
- Ito, Gikyo, 1972. "Gathica. IX. On the sigmatic future in Old Iranian, X. Old Persian ap'd'a'n-", *Orient* VIII, 37–51.

²³ Wackernagel/Debrunner 1954: 180–206, bes. 185–8.

²⁴ *EWA* I 785f., Wüst 1966: 177; zu weiteren mittelpers. Bildungen und ihren Reflexen im Armenischen vgl. Birgit Olsen 1999: 339f.; zu dem möglichen Beispiel *av. gaodāna-* "Milch-Behälter" vgl. zuletzt de Vaan 2003: 130f. (127: nicht hierher *vaydāna-*).

²⁵ Vgl. Duchesne-Guillemin 1989.

²⁶ Werba 1997: 205f.

- Kent, Roland G., 1953. *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon*, Second edition, revised, American Oriental Society Publications 33, New Haven (Conn.).
- Koch, Heidemarie, 1992. *Es kündigt Dareios der König... Vom Leben im persischen Großreich*, Mainz, Philipp von Zabern.
- –, 2001: *Persepolis. Glänzende Hauptstadt des Perserreichs*, Mainz, Philipp von Zabern.
- Lecoq, Pierre, 1997. *Les inscriptions de la Perse achéménide. Traduit du vieux perse, de l'élamite, du babylonien et de l'araméen*, [Paris], NRF, Gallimard.
- LIV: uide sub Helmut Rix, LIV.
- Mayrhofer, Manfred, 1973. "Der Reiner-Test", in: Erich Neu (Hg.), *Festschrift Heinrich Otten*, Wiesbaden, 191–197 = *Ausgewählte kleine Schriften*, hg. von Sigrid Deger-Jalkotzy und Rüdiger Schmitt, Wiesbaden, Reichert, 1979, 152–158.
- –, 1978. *Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften*, SÖAW CCCXXXVIII.
- –, EWA: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg, Carl Winter, 1986–2001.
- Olsen, Birgit Anette, 1999. *The Noun in Biblical Armenian*, Berlin, De Gruyter.
- Rix, Helmut (Hg.), LIV: *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen. Unter Leitung von Helmut Rix (...) bearbeitet von Martin Kümmel, Thomas Zehnder, Reiner Lipp, Brigitte Schirmer*. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix, Wiesbaden, Reichert, 2001.
- Schmitt, Rüdiger, 1987. "Apadana. i. Term", *Elr.* II, 145f.
- –, 1999. *Beiträge zu altpersischen Inschriften*, Wiesbaden, Reichert.
- Schweiger, Günter, 1998. *Kritische Neuedition der achaemenidischen Keilschriften*, 2 Bände, Taimering, Schweiger Verlag für Wissenschaft und Technik.
- SÖAW: *Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Klasse, Österreichische Akademie der Wissenschaften*, Wien.
- Stronach, David, 1987. "Apadana. ii. Building", *Elr.* II, 146–148.
- Szemerényi, Oswald, 1980. "Semitic influence on the Iranian lexicon I, 1–3", in: Gary Rendsburg (Hrsg.), *The Bible world. Essays in honor of Cyrus H. Gordon*, New York, 221–237 = *Scripta minora* IV, hrsg. v. P. Considine & J. T. Hooker, IBS LXIII 1991, 2094–2110.
- Telegdi, Zsigmond, 1935. "Essai sur la phonétique des emprunts iraniens en araméen tal-mudique", *Journal Asiatique* CCXVII, 3–82.
- Wackernagel, Jacob – Albert Debrunner, 1954: *Altindische Grammatik, Band II, 2: Die Nominalsuffixe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Walser, Gerold, 1965. *Audienz beim persischen Großkönig*, Zürich, Artemis.
- Werba, Chlodwig H., 1997. *Verba indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- –, 2006. "mavāred-rā na-bāyad ziyād kard be joz-e ehtiyāj. (Indo-)Iranische Rekonstrukte als textkritisches Korrektiv in der Altiranistik", in: Heiner Eichner, Bert G. Fragner, Velizar Sadovski & Rüdiger Schmitt (Hrsg.), *Iranistik in Europa – gestern, heute, morgen*, SÖAW DCCXXXIX, Veröffentlichungen zur Iranistik Nr. 34, Wien, 261–306.
- Wiesehöfer, Josef, 2001, "Proskynesis", *DNP* X 443.

- –, 2003: "Denn ihr huldigt nicht einem Menschen als eurem Herrscher, sondern nur den Göttern. Bemerkungen zur Proskynese in Iran", in: Carlo G. Cereti–Mauro Maggi–Elio Provasi (Hrsg.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in honour of Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6th December 2002*, Wiesbaden, Reichert, 447–452.
- Wüst, Walther, 1966: *Altpersische Studien. Sprach- und kulturgeschichtliche Beiträge zum Glossar der Achämeniden-Inschriften (Pāṇya VI–XI, 1961–1966)*, München, Kitzinger.

Manušcihr's Tractate on the *Frašgird-kardārth*

Chapter 36 of the *Dādestān ī dēnīg*

Judith Josephson

I. Introduction

It seems appropriate in a volume honoring Professor Jean Kellens who has done so much to interpret eschatology in the Gathas to discuss a question of eschatology in a late Pahlavi (henceforth Phl) text¹. I would like to show how the eschatological paradigm is used to interpret the chaotic times of the second half of the ninth century in Shīrāz and Fārs. The text in question is Chapter 36 of the *Dādestān ī dēnīg* (Dd) by Manušcihr ī Juvānjam, head of the Mazdeans of Fārs and Kirmān during a prolonged crisis in the affairs of the caliph. These events had strong repercussions on daily life in southwestern Iran in general and the province of Fārs in particular.

Much has been written over the past years on questions concerning the genres of apocalypse and eschatology in Iranian religion. Especially questions relating to their age, such as how early or late they are in relation to the other religions of the Near East, and which direction paths of influence could have taken have been the focus of much earlier research. In the present context there are some points which have been made which are essential for the study of the later periods. One is that whatever the earlier situation may have been, Mazdean eschatology and apologetics were already well-developed during the Sasanian period. Another is that the genre, although purported to take place in the future, was often used in the interests of contemporary religio-political propaganda². They were usual modes of expression in periods of crisis in connection with social and religious unrest and were thus probably common at the end of the Sasanian period. While it is possible that some of them had begun to be written down at this time it is more likely that they constituted a body of organized traditions which was predominantly oral. We have no extant original texts from the Sasanian period but we have texts which were reworked by ninth and tenth century authors and applied to contemporary situations³.

The nature of the genre, which is to comment on contemporary events by placing them in eschatological narratives as descriptions of the events preceding the end of the world, makes it difficult to identify exactly what they are referring to. Nevertheless it has been possible to identify traces of earlier versions in two cases because in rewriting them small clues referring to the earlier usage of the text still remain. One example is that of the *Aydgār ī Jāmāspīg* which is an enlarged version of an older *Jāmāsp-Nāmag*. This origi-

¹ I would like to take this opportunity to thank Prof. Kellens for all the enjoyable discussions we have had on the occasion of his visits to Gothenburg, as well as his support and encouragement and his hospitality in Paris in the fall of 1999.

² Boyce 1984: 73.

³ Shaked 1994: 28ff.

nally treated the rebellion against the Sasanian king led by Bahrām Cōbēn in AC 590⁴. The other is the *Zand ī Wahman Yasn* in which an apocalypse describing the events of the fifth and sixth centuries with mention of Mazdak's name forms the core of an expanded post-Sasanian version. The latter describes an invasion of Iran which is cast in the final days in which the Mazdeans are described as being oppressed by an unnamed inimical political power⁵.

The fact that all of the surviving extant narratives containing often mixed apocalyptic/eschatological material are from the period between the eighth to tenth centuries is due to a number of factors: one is that it was one of the few fairly safe methods of publicly commenting on political events without suffering dire consequences and hence was enormously popular⁶. Many of the apocalypses were written with the aim of being spread orally to the laity who were predominantly illiterate. Another factor is that this was a transition period in which written texts were complementing and gradually replacing the mainly oral literature in all of the religions. A further motive in the Mazdean community was that there had been a rapid decline of learned priests and lack of aspirants prepared to memorize the sacred texts. It was felt that traditional material would be lost if not recorded.

In this context Chapter 36 of the Dd is a valuable document because it is one of the few texts in the relatively small corpus of extant Phl works which we can tie to actual events. On the one hand we find one of the rare dates which informs us that in that particular year the author, Manušihr ī Juwānjam, was alive. This refers to the year 250 of the Yazdegerd era (corresponding to 267/881) which is affixed to his third letter about the *barsom* purification ceremony. It is unclear how these letters relate to the Dd in time⁷. However, if we posit that he was active as a spiritual and administrative leader some twenty years prior to 267/881 and perhaps some ten years after that date we can get an idea of the times he lived through. As the deep crisis of the caliphate lasted from circa 246/860 on into the first decades of the late third/tenth century we can rest assured that he witnessed many of the events first hand. On the other hand we have a comparatively rich historical documentation of this stormy period in which the province of Fārs was directly involved. While we do not possess a history of Fārs for this period we have al-Ṭabarī's *Ta'rix al-rusūl wa'l-mulūk* for the events in which the caliphs took part to the west of Fārs and we have the *Tā'rix ī Sīstān* describing the activities of the Šaffārid dynasty to the

east. Both sources mention Fārs fairly often as this province was the prize in a long drawn-out tug of war between the caliphs and the amirs of the Šaffārid dynasty⁸.

Chapter 36 is not considered to be a regular narrative of the Renovation like that of the *Wizdagthā ī Zadspram* (34-35) or the *Pahlavi Rivāyat* (48) or other examples of the genre. Rather, Manušihr has taken a number of important events in the traditional narrative of the Frašgird as a framework within which he discusses the state of affairs of the world and society and emphasizes the necessity of defeating and annihilating the evil forces of the *druz*. In the guise of a very personal presentation of the traditional Renovation story he is commenting on the chaotic political situation in Fārs and Iran during the second half of the ninth century.

II. The historical situation

From the 230/840's and forward 'Abbasid strength was dependent on the Turkish armies especially attached to the caliph and which were expensive to maintain. The early 'Abbasids had based much of their tax income on the rich yields of the Sawād which was the most fertile area of Iraq. However it was also an extremely sensitive ecological area which depended on cooperation between man and nature. The slightest disruptions caused the system to deteriorate and this is what we see from the middle of the ninth century on⁹. At this time revenue falls so drastically that the caliph cannot reimburse his troops. This leads the Turkish soldiers of the palace guard to depose or murder the incumbent caliph and set another candidate on the throne who promises to pay them their salaries and who fails. This vicious circle began with the assassination of al-Mutawakkil in 247/861 whereupon followed nine years of chaos during which four caliphs ascended the throne and three were murdered. The anarchy at Sāmarrā, where the caliphs had resided since 221/836, paralysed the central government and allowed not only provincial dissent to come into the open but also saw local uprisings with more social and economic causes. In 255/869 the Zanj revolt broke out in lower Iraq which led to fourteen years of struggle in which the caliphate itself was threatened. This state of war was ended in 270/883 but by this time several separatist movements had arisen in the Persian provinces of Khurāsān, Transoxiana and Sīstān¹⁰.

In the administrative organization of the empire Khūzistān, Fārs and Kirmān were among the lands nominally under the control of the Ṭāhirid governors based in Khurāsān. In the middle years of the ninth century, because of the increasing inefficiency of the Ṭāhirid governors, these provinces were frequently ruled by military commanders, both Arab and Turkish, of the caliphs and sent out directly from Sāmarrā¹¹. In 247/861 in

⁴ Czeglédy 1958: 32ff.

⁵ Gignoux 1986: 103 dates the text to the 9th century and interprets the references as belonging wholly to the Islamic period. Cereti 1995: 24ff. stresses that there are at least three identifiable stages represented by different sets of mythical personages popular at different times. Durkin-Meisterernst 2002: 179 identifies Mazdak in an earlier layer of the text but is very cautious about identifying post-Sasanian phenomena.

⁶ Not only the Mazdeans but also the Jews, Christians and Muslims wrote this genre of literature. Cook 1997: 48ff. points out that the extensive Muslim apocalypses in Arabic contain criticism of government and religious authorities. He calls it a popular genre and though they were often written by learned men they were orally declaimed in open forum.

⁷ Jaafari-Dehaghi (1998: 24) regards the Dd to be earlier as the tone of the work is less imperative than that of the letters which would be more characteristic of an older man.

⁸ The events summarized in section II of this paper are based on p. 1449-1947 of al-Ṭabarī's *Ta'rix* and p. 192-268 of the *Ta'rix ī Sīstān*.

⁹ Waines 1977: 296ff. maintains that failure to maintain the sensitive system which the Arabs had inherited from the Sasanians started the decline quite early and that the subsequent chaos in the civil administration in the mid ninth-century led to the complete collapse of much of the irrigation system.

¹⁰ Kennedy 1986: 184ff. These movements were of different kinds including the Šaffārids in Sīstān, the Dulafids in the Jibāl and Isfahān and the 'Alid Zaydids in the Caspian region.

¹¹ Bosworth 1994: 85.

Sistān, Ya'qūb bin al-Layth had become the military leader of a large band of so-called '*ayyārān*' 'irregular troops' and led them in a successful campaign against the raiding Khārijites¹². By 251/865 he had subdued the whole of Sistān and turned his attention to wider fields. After campaigning in Khurāsān against the weakened Tāhirids he turned his attention to the west and Fārs, Khuzistān and even Iraq.

Meanwhile in Baghdad al-Mu'tamid had become caliph in 256/870 but it was his brother al-Muwaffaq, who was governor in the east and regent, who most affected Iran. He was a warlike man who had early on received military training and understood the importance of good contacts with the Turkish generals. The Saffārids had effectively destroyed the Tāhirid control and now demanded that the caliph install them in all the offices held by the Tāhirids, including the governorship of Fārs. It had become usual procedure for a military group to seize a territory and then demand that the caliph legitimize their position. The caliph felt obliged to do this in order to pacify the al-Layth brothers led by Ya'qūb in the hopes of keeping them away from the Sawād and, in the long run, Baghdad.

The importance of holding Fārs was due to the rich agriculture of the area with the resultant high amounts of tax which it yielded¹³. The Sawād in Iraq yielded less and less in revenue each year and in naming Ya'qūb amir with control over Fārs the caliph had also given him the right to collect tax. As Ya'qūb failed to send the required tribute to the caliph and continued to threaten southern Iraq the caliph continued to challenge the Saffārid's position in Fārs. Therefore during the second half of the 3rd/9th century authority in Fārs was disputed between the caliphal governors represented by al-Muwaffaq, the brother of the caliph, and the Saffārids, represented by Ya'qūb, the founder of the dynasty. Off and on during this period the province of Fārs was the scene of their military encounters. It was the prize which was captured first by the one and then by the other.

Ya'qūb continued westward into Khuzistān with his army at a time when the caliph was occupied with the revolt of the Zanj in the Sawād and from there he intended to attack Baghdad itself. The caliph's brother al-Muwaffaq succeeded in preventing him from reaching the Sawād and Baghdad in 262/876 and Ya'qūb died in 265/879. He was succeeded by his brother 'Amr who was obliged to develop better relations with the caliphate. At the same time, he took a firm grip on Fārs and made Shīrāz his seat of government, which it remained until his death in 289/902. In summary instable government together with heavy taxation and frequent extra levies made life difficult for Muslim and non-Muslim alike during the period from 247/861 to 267/881. There was a brief respite until the death of 'Amr, when the region became troubled again.

At this time the Mazdean community in Iran was in a state of crisis. According to statistical estimates, when the 'Abbasids attained power in 133/750 about 8 percent of Iran's city dwellers were Muslim. By the middle of the ninth century, this figure had

risen to 50 percent¹⁴. While this process progressed at a slower rate in Fārs, which was the traditional stronghold of the religion, it still could not be stopped. There were several consequences due to the loss of such large numbers of adherents. The community lost its economic base with the consequence that the financial support of priests, which was linked to the commissioning of ritual performances was difficult to keep up and charitable donations in support of ecclesiastical foundations were reduced. The poll tax the Mazdeans paid to the Muslim authorities was a heavy burden on the laity and they were unable to contribute to the upkeep of temples and schools as before. All through the ninth century temples and priestly schools, even in Qasr-i 'Abū Naṣr (old Shīrāz), were closed.

It was in this situation that representatives of the laity with Mihrwāršēd ī Ādur-māhān as their spokesman had turned to Manuščīhr and presented him with a number of questions concerning all types of problems in which the laity needed guidance. Some of the matters touched upon in their questions involve the financing of ritual performances and payment of priests. Another regards the fate of the soul of one who commits apostasy. To judge from his remarks Manuščīhr appears somewhat embarrassed by the high standing in which the Mazdeans hold him; clearly, however, he was an outstanding spiritual guide in a time of religious, social and economic crisis which was perhaps the most difficult period since the Arab invasion two centuries earlier. He states that he is extremely pressed for time and apologizes for the delay in answering. The problem he was occupied with is not quite clear but it seems to be that of dealing with demands from the royal treasury for a three-year tax payment in one year which is causing much difficulty for the Mazdeans (Dd Intro. 15).

III. Question 36

Question 36 concerns how the resurrection will be accomplished and how the dead will be restored, and when restored, how will they be? The answer is by far the longest in the Dd and constitutes a short tractate in itself. Manuščīhr explains that it will done in a most wonderful and mysterious way but that Ohrmazd will not do it until after the forces of evil have been completely destroyed. There are many signs showing that the Renovation is drawing near. When it has been accomplished the cosmos will be filled with peace and luminosity.

IIIa. Background and present situation

Already in the first section (1-13) the author touches upon all of his central themes. The resurrection will be accomplished by wondrous means which will cause astonishment. Concerning material things it is a general principle that it is easier to rebuild than to build from the beginning¹⁵. He made spiritual beings pure and the material world immor-

¹² Tor 2003: 270 in a reappraisal of the negative treatment of Ya'qūb b. al-Layth in the historical sources close to the 'Abbasids suggests that he was a *mutaḥawwī* or religious warrior for Sunni Islam.

¹³ Just as an example of what this could amount to, Kennedy 1986: 190 notes that the reconquest of Fārs at a later date was said to have brought in an extra eighteen million *dirhams* per year, more than enough to pay the salaries of the troops under the Turkish general Mu'nis' command in Baghdad.

¹⁴ See Choksy 1997: 98ff. for this period. There is little direct information in the sources on rates of conversion but estimates are based on indirect information such as name changes, structural changes in the communities of the minorities, etc.

¹⁵ Manuščīhr does not give the usual description of how Ohrmazd will reconstitute bodies and how he created the world in six or twelve steps as in the *Pahlavi Rivāyat* and the *Wizdagthā ī Zadspram*.

tal. The evil and darkness of the *drúz* erupted into the light. The *drúz* is full of hate but she is seductive, she is harmful and envious not only toward her opponents but to her own allies. The *drúz* established a border, stared with devilish glee and attacked in order to obliterate Ohrmazd's creation, not knowing that it was she who would be destroyed.

An important debate follows now. If Ohrmazd is all-powerful, why did he not prevent this from happening? In fact *xwad tuwān bād pad andar nē hištan* 'he would have been able to refuse entry' (36.10) to the *drúz* but he knew that if the *drúz* remained at the border she would engage in a violent on-going battle that would cause the luminaries to suffer eternally. By allowing the *drúz* to enter he put a limit to the distress of the creatures which would otherwise be eternal. The next point is in answer to an unspoken question. Could not Ohrmazd have destroyed the forces of evil in a preemptive strike at the border instead of allowing them to enter? In 36.13 it is explained that it is not right to exact vengeance before the act of aggression has been committed and therefore to strike preemptively against the *drúz* before the *drúz* has attacked the light *ō rāstih ud dādestānigih ... nē *hamē hangārd* 'is not considered right and lawful'. Besides if he let the *drúz* in and controlled the conditions for battle he would be able *dādid abāz dārišnih* 'to contain her legally'. Thus all of Ohrmazd's tactics involve the counter-attack, and he orders his army to 'counter-smite' and inflict 'counter-vengeance'¹⁶. The *drúz* initiates the battle and therefore Ohrmazd enjoys the beneficial effect of legally combating a lawless striker. In conclusion, the world could not be created anew if it were constantly plagued by the *drúz* at the border. Therefore without setting a limit within which evil will be destroyed Ohrmazd could not *ān ī weh dām nōg abēzag abāz tāšīdan* 'create the good creation anew'. The argument as to why Ohrmazd allowed the Evil Spirit to attack is summarized thus: *u-š abāz nē ān ī andar nē hišīšn bē-š ān ī frazām-pērōzih* ... 'his means was not to not let her (*drúz*) in but that of his (Ohrmazd's) final victory'.

The rhetorical style of the tractate underscores the content and follows it so closely that the text must have been meant to be delivered orally. The style is heavy¹⁷. However when declaimed by a skilled speaker with the right intonation, emphasis on important concepts, and alternately slow and fast recitation, one can easily imagine it as a sermon in rhythmic prose. The choice of words makes it possible to conjure up whole scenes of death and destruction as described for example in 36.11. Here we find grammatical parallelism in the lists of nouns which touch on all aspects of the scene invoking concepts alien to the *drúz* (*ān ī spenāgig framāyīšn* 'the beneficent command', *ān ī wēhtig gōhr* 'good nature', *ān ī abzōnig xrad* 'the bountiful wisdom'). The narrative shifts to what will happen to her in the future in a series of short clauses with similar verb forms (*parwandihēd* 'surrounded', **drōšihēd* 'mutilated', *dardihēd* 'pained', *uzmānēhēd* 'tried', *wišōbihēd* 'destroyed', etc.). We find different patterns of parallelism in 36.13 such as *ān ī kenēnīdār ī kenīg abāz kenīšn* 'to inflict counter-vengeance on the vengeful vengeance-inflicting one'. The form and content of these two passages unite to underline

the importance of the message: in her blind evil the *drúz* will fight until she is completely destroyed by Ohrmazd who is fighting a defensive, hence justifiable, war.

The paragraphs 36.14-30 introduce the social order instituted by Ohrmazd. It begins with a long passage in praise of the human society in which everything is geared to overcoming the *drúz*. In the treasury of weapons one finds resources, i. e., seeds, natures, skills. Manušcihr then explains in some detail how the three-levelled cosmos has been built purposely for the struggle. Further, the creator has sent the *fravahrs* who appear as heroes on earth just when the creation best needs them. Finally Ohrmazd has put a limit to the suffering of mankind and provides happiness for those who are living in these difficult times by giving them death. Manušcihr points out that in the same way as Zardušt they are still immortal as they have children and offspring who carry on the family.

The paragraphs 31-46 describe the attack by the forces of evil. Manušcihr has divided it into two phases: In the first all the evil forces go to attack under the leadership of Ahriman. They ascend to the highest part of the middle third where, in quick succession, Ahriman smites the ox, makes Gayōmart mortal and breaks the earth. Then they mount an attack on the highest third which is barricaded with locks and protected by *xwarrah* and the *dēn* shines and the girdle of the good religion is luminous. It is guarded by a fortress which no evil power can force. Therefore Ahriman falls back and directs two weapons against Ohrmazd's creation: the destruction of the living by death and the captivity of souls through wickedness.

In the second phase he begins with what will be his mode of operation against the creation of Ohrmazd. First he assigns a task to each of the demons, which is to harm the body with fever, sickness, hunger, etc. followed by attacks of the moral sphere represented by envy and lust. The motive of the demons is not even their own *sīd* 'profit' and *frayad* 'help' but is an unworthy hatred and unusual envy. Here we find reiterated the theme evoked in the beginning that the forces of evil unjustly and aggressively send their troops forward while the army of the gods fight *dādestānōmāndihā* 'legally' and *pas-koxšīnha* 'defensively' *pad xwēš zyan abāz dārišnih* "in order to keep harm away from themselves". Once again the rhythms of parallelism make themselves heard and we find five adverbials in *-ihā* (*gurdihā ud amāwandihā frāwōnīhā ud spurw-abarwēzihā *pērōz-abarwēzihā* 'bravery and strength and honesty to be completely victorious with a triumphant victory') which underline the struggle of the gods and describe how they will win.

IIIb. The turning point

The paragraphs 47-49 mark a turning point. Here Manušcihr lowers his voice and speaks in a more confiding tone with no rhetorical embellishment. In this dark hour there are signs which man can understand by analogy; by studying the visible world he can recognize the spiritual processes which are at work below the surface. The author states that he will make known as much as he remembers of what is left of the traditional knowledge which the ancestors originally taught and which has not become adulterated. In short, his message is that the power of the *drúz* over man is obvious but that God has provided a way to victory over the *drúz*. At this point Manušcihr enumerates a large

¹⁶ The terms have been coined by Jaafari-Dehagi 1998 in his translation of Dd 36.13.

¹⁷ Manušcihr's style has been deemed abstruse and influenced by New Persian by Shaki 1996: 551, complex, ambiguous, obscure and sometimes ponderous by Jaafari-Dehagi 1998:25 and as flowery and baroque while at the same time showing traces of the spoken language by Cereti 2001: 143.

number of signs which reveal the weakness of evil and point to the final victory of Ohrmazd's creatures. They can be grouped around a few main motifs.

The first group of signs elaborate on the message in 36.13 and in 36.46 namely, the illegality of the aggression by the *drúz* and the legality of defensive action to destroy her. These all indicate that the final outcome of the contest is assured already now before the struggle is over. Ohrmazd is in his own realm and the *drúz* is the aggressor. Ohrmazd has an advantage in that his creation is spiritual and material while that of the *drúz* is only spiritual and must be yoked to different elements in the world. The theme that the *drúz* works through nature or on the moral level through man is further explained in 36.87. The *drúz* is the lawless striker and aggressor. Ohrmazd is the second to take to violence and thereby it is lawful for him to strike back. Their strength is equal and each time it is the *drúz* who attacks. She wins at first but in the end she will be beaten when the defender whose violence is legally sanctioned takes up arms and attacks. Here (36.53) the essay breaks out into rhythmic prose again with repetitions of the same words in different combinations among which we find the following example of chiasmus *cē ka pēš-pahikār zanēd zanthēd pas-pahikār...* 'for when the attacker strikes the defender is beaten...' Manušcihr explains that when they are equal the armor of the aggressor will be destroyed. Thus he is unarmed while the one who has been attacked is armed and wins in the end. The author illustrates this with a concrete example in which the attacker shoots an arrow and then stands there with no weapon in his hand while the defender shoots the final arrow. The conclusion is that Ohrmazd is all-powerful and will destroy the enemy in the end.

The second group of signs which bring encouragement are in 36.57-60 and illustrate how Ohrmazd is able to turn each of the evils introduced by the *drúz* to the benefit of the good creation and then use it against the instigator in order to destroy him. An example is when the *drúz* attacked with sickness and death Ohrmazd reversed the process and then the *drúz* became sick while the good creatures learned to heal. Further, through the right balance there is life to the good and death to the evil. This is just like two opponents in which the first gives poison to his opponent who is cured by the antidote and in turn gives poison to the enemy who dies.

An important sign indicating Ohrmazd's success is that he (61-67) rules through union and cooperation with his allies. The *drúz* is constantly envying not only her rivals but also her allies and thus she splits and splinters her own forces. In whatever way the demons fight they harm themselves as well. They have inflicted death on creatures but in doing so they also kill their own agents. Here Manušcihr again evokes a number of traditional figures in rapid succession showing how Ohrmazd has foiled each attempt by the *drúz* to destroy his creation. Jamšed and Frēdon are named. The evil Gannāg mēnōg created Astwihād who killed Gayōmart but not even this succeeded in annihilating mankind because since then births have increased and the number of humans multiplied, thus manifesting the superior power of Ohrmazd.

In paragraphs 72-79 with subsection 75-79 Manušcihr continues the theme of union in the forces of Ohrmazd. He evokes the dangers of the mind which is able to deceive itself and becomes a good deal more concrete in identifying the various divisions

among the Muslims and the Christians. He does not openly name the former but refers to them by the color by which they were known. Islam is defined as the black religion in contrast with the white religion or Mazdaeism which should be revived. Black is the color of the 'Abbāsid standard as well as the color of the Mahdi. Green is another color for Islam and belongs especially to the 'Alids and the followers of Bihāfarid. In some traditions concerning Muḡanna' green has been replaced by gold. Red was worn by Bābak while gray-white is the color of the Mahdi's horse¹⁸. The block 36.75-9 refers to the Christians. They have been identified as the Melchites, Jacobites and Nestorians and their differing stances on whether or not Jesus died are discussed with the Melchites and Jacobites answering in the affirmative and the Nestorians in the negative.¹⁹ Manušcihr's aim is to show the contradictions in their interpretations and their lack of harmony²⁰. For the Mazdaeans the righteous throne of the *yazdān* operates with harmonious power through the power of truth. The *drúz* will be destroyed.

After this digression Manušcihr comes back to the traditional accounts of the final events and mentions the destruction of man through the cold caused by Malkos but even here notes that Ohrmazd found a way to restore the world after this catastrophe. The *war* of Jamšed made possible a renovation and repopulation of the world. He adduces more and more examples of the inability of Gannāg mēnōg ever to attain to the glory of the creator and the miracles of the resurrection of the dead. Other signs of the failure of evil are that Kersāsp will break Dahāg's power and Astwihād will not be allowed to touch those who have been given mercy. The good creation is in a mixed world but some things are protected from evil such as the cow Hadayōš and they will lead the rest to purification. As for the evil spirit, he is neither wise nor logical but operates at the level of nature and desire. As an illustration of moral decadence Manušcihr notes that evil Slander first attacks the righteous, then the wicked human agents of the *drúz* and finally the demons. Xēšm causes enmity and strife among the wicked, etc. In short, the good creation will live, while the forces of evil will turn against each other and destroy each other.

¹⁸ See Amoretti 1975: 513f. This discussion differs from the evocation of colors and ethnic groups in ZWY 6.3-5. Compare also Dk III § 27 (Dk M 21-23) in which the 'colors of the times' are described. Here the colors have been replaced by eight nuances indicating shades of moral value related to Špenīg mēnōg or Gannāg mēnōg.

¹⁹ The Christian groups are identified by de Menasce in his commentary to the *Škand gāmānīg wīzār* p. 222 n. 30. During the period from the late-Sasanian era up to the ninth century the Mazdaean community lost many adherents to the Christian faith, mainly to the Nestorians but also to the Jacobites. That the Mazdaeans and Christians engaged in lively debate and discussion is attested in the Arabic texts reporting such debates as took place in Basra and Baghdad. Some of the essays of Denkard III also testify to this as for example Dk III § 40 (Dk M 31-32) which addresses the Trinity but also Dk III § 119 (Dk M 114-115) which summarizes in syllogistic form a theodicy argument addressed more to Christian groups than to Muslims (Josephson, forthcoming).

²⁰ The text of 36.78 has been garbled by later copyists and it seems as though the original were expressed in an involuted manner which produced a kind of tongue-twister which would serve to underline the incomprehensibility of the discussion to non-Christians.

In Manuščih's sermon he has now come close to the final moments of the Renovation and notes that the process of generation has been completed²¹. All that is left now is for the souls of those who have been agents of evil in the world to perceive the evil nature of the *druz* and repent and atone for their sins. The *druz* is rendered powerless when all the created beings view each other *pad ān i rōšn sōhišn* 'through the bright sense'²² through the creator. This allows them to see with his eyes and they are merciful. In the end all creatures are purified.

The tractate is brought to a final climax when two contrasting scenes are depicted verbally in rhythmic prose describing in 36.99 the total destruction of the *druz* followed in 36.100-101 by a long rhythmic prose description of the Renovation. In both we find the usual series of grammatically parallel short syntagms or clauses with long lists of concepts or actions. They serve to paint a tableau which helps the crowd of listeners to conjure up the scene in their imaginations. Just to illustrate briefly, 36.99, describing the defeat of the *druz*, begins with the words *druz pad ān i xwēš zēn pad ān i xwēš rānišn pad ān i xwēš kōxšēntdārth...* "the *druz*, with her own weapons, her own *fighting, her own incitement to struggle..." An example from the tableau describing the world free from evil after the Renovation is ... *nē bawēd dēw cē nē bawēd frēb* "... there is no *druz* since there is no deceit" (36.101). The construction *nē bawēd... cē nē bawēd...* is repeated with different nouns thirteen times in a row to evoke all the aspects of the evil that will have disappeared in the final purifying process.

The last paragraphs are like a calm postlude in which the chords of music slowly fade away. They emphasize the state of calm and luminosity which characterizes the glorious afterworld. There is no evil. Ahriman is destroyed. There is no pain or harm. Today a wound causes pain but after the Renovation there will be no such feeling. The sun and moon are there but everything is inherently bright. Both the luminaries and the creatures are shining. Mortals enjoy pleasure each in his own degree without jealousy. Even the becoming and destruction of the elements has calmed and they no longer clash and collide²³. The souls and and creator all experience joy while the seas and the rest of nature are at ease and luminous.

IV. Conclusion

In some ways Manuščih's tractate marks the end of an older paradigm of apocalyptic/eschatological writings. He has renewed the genre by using the traditional names and events as signposts along the road to the Renovation and filled the space between them with a profound analysis of the situation of the community. He expresses a certain hope that

²¹ He refers indirectly to the coming of Sōšāns which has been predicted by his learned predecessors, but does not discuss it as it has been done in other such narratives.

²² This concept seems to be important to Manuščih who speaks of it in 18.5 *ān i mēnōg sōhišn* 'the spiritual sense' and in 30.5 *mēnōg sōhišnig wēnišn* 'a spiritual sense of sight'. It is the manner in which the souls of the dead perceive the spirits in the hereafter.

²³ This is in reference to the popular idea prevalent at the time that the clashing and collision of contrary elements caused natural catastrophes like floods or physical and moral disorders in man. See Dk III ¶ 162 (Dk M 175-176).

the period of suffering may possibly come to a happy conclusion. Until then he admonishes the laity to keep their eyes on the positive signs which the times contain even though hardship and oppression are everywhere. He presents his message in the form of a long sermon in a highly developed rhetorical style. It is characterized by repetition of a few central themes to which he repeatedly returns each time viewing them from a different angle.

While keeping in mind the allusive character of this genre in which the inner meaning is not meant to be known by outsiders, it can be suggested that Manuščih is sending a powerful message to the laity. Its purpose is to give support and encouragement but it is possible to go a step farther on the basis of the two constantly reiterated themes that the forces of the *druz* are illegal, splintered and destroying each other and that it is legal and just to drive out illegal invaders with the use of violence. Given the historical situation in which 'Abbāsīd control has broken down and Muslim Iranian groups are jockeying for power in Iran it is natural that also the Mazdeans should entertain thoughts of restoring the independence of their community by throwing off the yoke of oppression and installing a government which would represent them. Manuščih is giving them full licence to take part in such actions as would further this aim.

Abbreviations

Dd: Jaafari-Dehagi 1998.
DkM: Madan 1911.

Dk III: Menasce 1973.
ZWY: Cereti 1995.

Bibliography

- Amoretti, B. S., 1975. "Sects and Heresies", in *The Cambridge History of Iran*, IV. Cambridge University Press. pp. 481-519.
Bosworth, Clifford E. 1994. *The History of the Saffārids of Sistan and the Maliks of Nimruz*. Costa Mesa (Cal.)-New York, Mazda Publishers.
Boyce, Mary, 1984. "On the antiquity of Mazdean apocalyptic", *Bulletin of the School of African and Oriental Studies* XLVII, 57-75.
Cereti, Carlo, 1995. *The Zand i Wahman Yasn*. Serie Orientale Roma LXXV, Rome.
—, 2001. *La letteratura pahlavi*. Milan.
Choksy, Jamsheed K., 1997. *Conflict and Cooperation*, New York, Columbia University Press.
Cook, David, 1997. "Moral Apocalyptic in Islam", *Studia Islamica* LXXXVI, 37-69.
Czeglédy, K., 1958. "Bahram Cōbin and the Persian apocalyptic Literature", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* VIII, 21-43.
Durkin-Meisterernst, Desmond, 2002. "Form und Datierung des *Zand i Wahman Yasn*", in Karl Löning (ed.), *Rettenendes Wissen*, Münster, 155-181.
Gignoux, Philippe, 1986. "Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique", *Journal of Asian and African Studies* XXXII, 53-64.
Jaafari-Dehagi, Mahmoud (ed.), 1998. *Dādestān i dēntig: Part I*, Studia Iranica. Cahier 20, Paris-Louvain, Peeters.

- Josephson, Judith, forthcoming. "Aristotle's Theory of the Elements and Mazdean Dualism", in Lutz Edzard (ed.), *Festschrift for Michael Carter on the occasion of his 70th anniversary*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Kennedy, Hugh. 1986. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. London–New York.
- Madan, D. M. (ed.), 1911. *The complete text of the Pahlavi Dinkart*. Bombay.
- Menasce, Jean de (ed.), 1945. *Škand-Gumāntk-Vicār, La solution décisive des doutes*. Fribourg.
- Menasce, Jean de, (transl.), 1973. *Le troisième livre du Dēnkart*. Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université Paris-III n°5, Paris, Klincksieck.
- Shaked, Shaul, 1994. *Dualism in Transformation*. London, School of Oriental and African Languages, University of London.
- Shaki, Mansūr, 1996. "Dādēstān ī dēntīg", *Encyclopedia Iranica* VI, 550-554.
- al-Ṭabari, *Ta'riḫ al-rustā wa'l-mulūk*, ed. M. J. de Goeje & al., Leiden, Brill, 1879-1901.
- Tārḫ-i Sīstān*, ed. Bahār. Tehran, A.H.1314 / A.C. 1935
- Tort, D. G., 2003. "Historical Representations of Ya'qub b. al-Layth: A Reappraisal", *Journal of the Royal Asiatic Society* N.S. XII, 269-313.
- Waines, David, 1977. "The Crisis of the 'Abbasid Third Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* XX, 39-48.

Qu'est devenue la préposition *ō* ?

Gilbert Lazard

Introduction

Il y a loin d'une préposition moyen-perse à la question de Zoroastre et des origines du mazdéisme. Cependant, il n'est peut-être pas inapproprié de publier une note sur un détail grammatical dans un volume dédié à un savant comme Jean Kellens qui, dans ses travaux sur les écrits zoroastriens les plus anciens, a toujours prêté une attention minutieuse au détail de l'expression. Qu'il veuille bien accepter, avec mes meilleurs vœux, l'hommage de ce petit article.

La préposition *ō* « à, vers », usuelle en moyen-perse, a principalement pour fonction d'indiquer la direction. Mais elle se trouve impliquée aussi dans deux questions plus générales et d'inégale portée. L'une concerne ce qu'on appelle, en linguistique générale, « le marquage différentiel de l'objet », c'est-à-dire le fait que l'objet grammatical est, selon le cas, affecté ou non d'une marque morphologique, qui peut être une préposition, une postposition, un cas ou autre chose. Ce phénomène est présent un peu partout dans le domaine des langues iraniennes. Il est très répandu, avec des variations de toutes sortes, parmi les langues du monde, et il donne souvent du fil à retordre aux grammairiens cherchant à établir des règles¹.

L'autre phénomène est plus particulier. C'est, dans des langues iraniennes, l'existence de morphèmes enclitiques qui, comme tels, s'attachent au terme qui les précèdent, mais qui fonctionnellement portent sur celui qui les suit. C'est, par exemple le cas, en persan contemporain, de la particule d'azāf *-e* et de la conjonction *-o* « et ». Ce phénomène semble rare parmi les langues du monde : il a été signalé dans des langues salish en Amérique du Nord.

Je ne mentionne ces deux questions que pour situer dans un cadre général les faits examinés ci-dessous. L'objet du présent article est seulement de suivre le sort de la préposition *ō* successivement en moyen-perse et en judéo-persan ancien (persan dialectal préclassique), et de tirer de ces observations une hypothèse sur un fait de langue plus tardif.

En moyen-perse

La préposition *ō* < v.-ir. *abi*, introduit un complément indiquant la direction, notamment après les verbes de mouvement comme « aller, tomber, arriver », etc., p. ex. :

az frazandān ī ōy marš kardēw ō padixšāy ī t ī gēhān rased (KAP 1.13)
« Quelqu'un des enfants de cet homme parviendra à la royauté du monde ».

¹ Voir notamment, sur la question en linguistique générale, Lazard (2001), — dans les langues iraniennes, Bossong (1985), — et en persan contemporain, sur les emplois de la postposition *rā*, Lazard (1982).

Elle peut être précédée d'un adverbe comme *frāz* « en avant », *andar* « dedans ». Elle l'est souvent de *bē* « hors » ; en pehlevi littéraire, *bē* *ō* n'est souvent qu'une forme renforcée de *ō*, p. ex. :

kēš ... bē ō paydāgih amād (AWN 2.7, d'après Paul 2002)
« La doctrine fut révélée » (litt. vint à apparition)

Elle introduit aussi le terme désignant l'attributaire (en anglais *indirect object*) avec des verbes comme « donner, dire », etc., et remplit en somme des fonctions qui dans d'autres langues sont remplies par un datif : nous appellerons ce terme objet datif.

Brunner (1977 : 135) dit qu'elle peut aussi introduire un complément d'objet, dit objet direct (*direct object*). Cependant (p. 137), il donne cet emploi comme « sporadique » en moyen-perse, par contraste avec le parthe, où il est fréquent. Récemment, Paul (2003b : 187-194) a consacré à la question une étude précise. Il constate une différence entre les différentes sortes de textes. Dans les inscriptions et le *Šābuhragān* de Māni, qui représentent un état ancien de la langue, cet emploi de *ō* n'apparaît pas. L'objet y est marqué par le cas oblique, ex. :

man (obl.) *wēnēd* (Šāb. 54, d'après Paul 2002)
« Regardez-moi »

En revanche, dans des textes manichéens plus récents, objet datif et objet direct sont traités de même, étant tous deux précédés de la préposition *ō*. Ils sont donc indistincts, excepté dans le cas où ils sont tous deux présents dans la même proposition : dans ce cas, seul l'objet datif comporte la préposition et l'objet direct est sans marque. Pour les distinguer dans les autres cas, Paul use d'une série de critères afin d'identifier les verbes transitifs, donc régressant un objet direct. La conclusion est que, dans ces textes, la préposition peut régir un objet, — cela, bien entendu, dans les cas où sont réunies les conditions du marquage différentiel de l'objet en général (principalement humanité et/ou définitude de l'objet).

Dans les textes zoroastriens (pehlevi littéraire), l'emploi de *ō* avec l'objet est très rare, peut-être même inexistant. Paul n'en a trouvé dans son échantillon que quatre exemples, et il les juge tous les quatre douteux.

La différence entre ces textes et les écrits manichéens est-elle imputable à des différences de date ou d'usage local ? La seule conclusion nette qui s'impose est qu'il y a un flottement dans l'usage. On peut penser que l'évolution de la syntaxe en était arrivée à un point où se manifestait la tendance à développer un marquage différentiel de l'objet et où la langue était, en quelque sorte, en quête d'un instrument grammatical susceptible de la satisfaire. Elle a « essayé » la préposition *ō*, mais sans s'y fixer encore : on sait que, ultérieurement, en persan, c'est la postposition *rā* qui s'est trouvée assumer cette fonction³.

² Je laisse de côté la question de la distinction entre ces deux types d'objets et, plus généralement, celle des notions mêmes d'objet et de transitivité. Ce sont des problèmes de linguistique générale, qui ne peuvent être abordés sur les données d'une langue morte fournies par des textes plus ou moins sûrs.

³ Mais, en bactrien, quand l'objet direct est marqué, il l'est par la préposition *aḫō/aḫa/ā-* < v.-r. *abi*, étymologiquement identique à mp. *a* (Sims-Williams BD II : index). Dans le dialecte munji, il est marqué par la préposition *va* (Grünberg 1972 : 455, 457), très probablement issue de **abi*.

En judéo-persan ancien

Les textes judéo-persans des X^{ème}-XI^{ème} siècles, avec la traduction du Coran dite *Qor'ān-e Qods*, sont les documents qui fournissent le plus de renseignements sur la dialectologie du persan parlé à cette époque. Ils nous apprennent que les parlers se groupaient en deux grands ensembles dialectaux, l'un au sud, l'autre dans la moitié nord de l'Iran sur la territoire occupé antérieurement par le parthe. Nous avons une connaissance assez précise de quatre dialectes. Celui du Khouzistan, presque identique au moyen-perse littéraire, et celui du Sistan, illustré par le *Qor'ān-e Qods*, appartiennent au groupe du sud. Pour celui du nord, dit *dari*, des textes judéo-persans représentent un parler situé probablement dans le nord-ouest ou le centre ; quant à ceux du nord-est, Khorassan et Transoxiane, ce sont ceux qui ont donné naissance au persan littéraire ; ils se reflètent aussi dans un document judéo-persan très ancien, le fragment de lettre de Dandān Ulliq⁴.

Notre préposition est présente dans le dialecte du Khouzistan. Elle est écrite quelquefois séparément sous la forme *'w*, plus souvent comme un aleph collé au mot qui suit, ce qui suggère une voyelle brève : *u-* ou peut-être plutôt (v. ci-dessous) *a-*. Elle a valeur directionnelle, ex. :

šwādm 'pyš k'n' ... dwyd (L 18.21, d'après Paul 2002)
« J'allai à la maison de David »

'k'r yxwyš d'nd šwān (Ar B8)
« Il sait aller à son affaire »

ou elle introduit un objet, ex. :

'hc'r kyrd 'dny'l (Lr 3)
« Il convoqua Daniel »

Elle s'emploie aussi en conjonction avec la postposition *rā*, pour introduire un objet datif, ex. :

gwptym 'w 'yn kyym ... r' (Kd 11, d'après Paul 2002)
« Nous dîmes à ce Hayyim... »

mwx'lyf hynd I 'dygr r' (Ar H4)
« Ils sont opposés l'un à l'autre »

ou un objet direct :

'wy r' 'br xwšyt by pdyrytm (Ar P12)
« Nous l'avons accepté [comme autorité] sur nous »

Dans ce même dialecte, l'objet datif et l'objet direct peuvent être marqués par la postposition *rā* toute seule, ex. :

b'y'd pswh ddn 'n myrd r' kw ... (Ar P10)
« Il faut répondre à cet homme que... »

⁴ Sur ces textes et sur la dialectologie, v. les articles réunis dans Lazard (1995), et aussi Lazard (2003 ; et sous presse).

mlk'y kw klypty r' gwm'rd... (Ar N5)

« Un roi qui désigne un lieutenant... »

La locution *az-mar-i*, qui signifie proprement « pour » ou « à cause de », peut aussi, combinée avec *rā*, introduire un objet datif ou un objet direct, ex. :

'zmr 'yn mrdwm'n r' nby' hmy gwyd'sn (Ez2, Gindin 2004 : 142)

« A ces gens le prophète (leur) dit... »

'zmr pyh r' hmy xwryd (Ez2, Gindin 2004 : 143)

« Vous mangez la graisse »

Elle se trouve aussi avec un clitique personnel, dans les mêmes emplois, ex. :

dyhym 'zmrš t' h' dynr (L4 13, d'après Paul 2002)

« Je lui donnerai jusqu'à 5 dinars »

'zmrš by kwšy (Ar C12)

« Tu le tues »

D'autre part, il existe aussi dans ce dialecte une préposition notée *by*, qui, selon toute apparence, provient de l'expression *bē σ* fréquente en pehlevi littéraire; elle indique la direction ou l'objet datif (v. Lazard 1986), ex. :

by sr yk'r rsydwm (Ar G6-7)

« J'arrivai au cœur (litt. à la tête) de la question »

nyš'nh' d'd by pr'h (Ar J2-3)

« Il donna des signes à Pharaon »

Enfin on trouve encore dans ce dialecte des formes verbales suivies d'un aleph et d'un clitique personnel en fonction d'objet datif, ex. : *gwytynd's* (Lr 6) « ils lui dirent », *tyss dyhyd't* (L 11.5) « ils te donnent quelque chose », *by prystydy'm* (L 15.24) « tu me [l']as envoyé ». Ces formes se distinguent de celles des substantifs suivis d'un clitique personnel, qui sont vocalisées différemment, comme *br'dr'nwm* « mes frères » (*barādarān-um*), *pclys* « sa faveur » (*fazl-iš*). Paul (2002 : 183 ; 2003b : 185) forme l'hypothèse que ces formes comportent entre le verbe et le clitique la préposition directionnelle probablement réduite à *-a*, et il l'appuie d'un rapprochement avec la « préposition » enclitique *-a* en kurde (sur ce morphème, v. plus bas). Je crois qu'il a raison et qu'il faut lire *gufynd-a-s*, *dihēd-a-t*, *bifiristēd-a-m*.

Au total, on constate que, dans le dialecte du Khouzistan, la préposition qui est *ō* en moyen-perse subsiste, d'une part comme une préposition introduisant un complément de direction, un objet datif ou un objet direct, — d'autre part, implicitement, au sein de la préposition *bē*, — enfin, très probablement, entre verbe personnel et enclitique en fonction d'objet datif. On constate par ailleurs un flottement dans le marquage de l'objet entre *a* (< mp. *ō*), *a ... rā*, *azmar-i ... rā*, et *rā* tout seul.

Voyons maintenant les autres dialectes. La préposition *bē* existe dans le dialecte du Sistan (Lazard 1986 ; 1990). Paul en cite deux exemples tirés de la première partie du commentaire d'Ezéchiel, qui est rédigée dans un dialecte du nord-ouest. Mais ces exem-

ples sont douteux. S'ils sont tirés des passages traduits de l'hébreu, ils ne prouvent rien, car ces traductions portent des traces d'une tradition stylistique héritée d'un dialecte du sud : c'est le cas d'*azmar* employé pour traduire héb. *'et* (Lazard, sous presse). Au total, la préposition *bē* paraît donc propre au groupe dialectal du sud.

Quant à la préposition *a*, elle semble ne pas se rencontrer dans les parlers du nord. Dans celui du rédacteur de la première partie d'Ezéchiel, la direction et l'objet datif sont introduits par la préposition *abā* ou la préposition *pa*, de même que, en persan préclassique, on a (*a*)*bā* ou *pa*. Tel est l'usage normal en dari. Quant à savoir si la préposition *bē* est pour quelque chose dans le développement, en persan classique et contemporain, de la préposition *be* < *pa*, la question est trop obscure pour qu'on puisse en dire quoi que ce soit.

Et ensuite ?

Il semble qu'il y ait pas trace de la préposition *ō* dans les formes ultérieures de la langue persane. Il vaut la peine cependant de prêter attention à la « préposition » enclitique *-a* du kurde mentionnée ci-dessus. Elle est affixée à une forme verbale et introduit un complément de direction. Elle existe dans tous les dialectes kurdes. En voici trois exemples, le premier dans le dialecte d'Amadiyeh (kurmandji), le second dans celui de Suleymaniyeh (groupe central), le troisième en laki, le dialecte le plus méridional du domaine kurde, qui est parlé au sud de Kermanschah, aux confins du domaine lori :

ēdyn-a ēydy (MacKenzie 1961 : 198)

« Ils allèrent à la montagne »

ēb-a xewatēkawa (MacKenzie 1961 : 123)

« Il alla dans une tente »

bačim-a šokār (Lazard 1992 : 220)

« Allons à la chasse »

En laki, cette particule *-a* a une variante *va*, qui est généralement utilisée après voyelle. Cette forme suggère que ce morphème pourrait bien être étymologiquement identique à mp. *ō*, c'est-à-dire dériver de v.-ir. **abi*.

Ces observations m'incitent à reprendre ici, avec la prudence nécessaire, une hypothèse que j'ai formulée discrètement il y a vingt-deux ans (Lazard 1986 : 252). C'est la suivante. Un tour fréquent en persan contemporain, dans l'usage familier, consiste à faire suivre un verbe de mouvement par un complément locatif sans préposition, ex. : *berim* (*beravim*) *šahr* « allons en ville ». On peut se demander si ce tour n'est pas l'héritier d'une construction comportant anciennement une particule enclitique *-a* < *ō*, qui aurait fini par s'amuir.

L'hypothèse est fragile. On trouve cependant plusieurs arguments pour l'appuyer :

- 1) Le persan est une langue à verbe final. Il n'est pas rare dans la langue parlée que cette règle soit enfreinte : un objet ou un complément prépositional quelconque peut se trouver après le verbe. Cependant, cette dérogation à l'ordre des mots canonique est gé-

néralement commandée par les modalités de la visée communicative. Le cas du tour *berim šahr* est un peu différent : non seulement il est particulièrement fréquent, mais il me semble que c'est l'expression normale, alors que l'ordre inverse, avec ou sans préposition, serait quelque peu marqué.

- 2) Paul (2003b : 190) note, en moyen-perse manichéen, une série de passages où un complément d'objet direct marqué par *ð* placé *après* le verbe alterne avec un objet non marqué placé *avant* le verbe. Cela signifie-t-il qu'un objet marqué par *ð* est de préférence postposé au verbe ? En va-t-il de même des compléments de direction ? En d'autres termes y aurait-il une affinité entre les termes en *ð* et la position postverbale, ce qui serait un fait d'iconicité ? Il faudrait une recherche particulière pour pouvoir répondre, mais la question mérite d'être posée.
- 3) Les formes comme *gwptynd'š* citées plus haut montrent que la préposition était susceptible d'être liée étroitement au verbe, à peu près comme l'est la particule *-a* en kurde.
- 4) Le judéo-persan ancien nous laisse saisir presque sur le vif un phénomène de cliticisation. Dans le dialecte du Khuzistan, l'ezafe, quand il est écrit, l'est sous la forme d'un yod collé au mot suivant, ex. *'brdyg's yhm' tys* (Ar A6) « le créateur de toute chose ». Dans le dialecte du nord-ouest, en revanche, il est noté par un yod apposé au mot qui précède, ex. *sry m'h* (Gen 8.35, dans Shaked 2003 : 212) « le début du mois ». Cette différence graphique suggère une différence phonologique. Il est probable que dans le parler du Khuzistan, l'ezafe était soit proclitique soit plutôt autonome, comme il était en moyen-perse si l'on en juge d'après la graphie. En revanche, dans le dialecte judéo-persan du nord, il devait être enclitique, comme il est dans la langue d'aujourd'hui. Il semble donc que l'encliticisation de l'ezafe est une des particularités qui caractérisent le dari par opposition aux dialectes du sud. Faut-il conclure qu'il en va de même de la particule conjonctive *u* ? La graphie ne l'indique pas, car tous les dialectes la représentent par un waw collé au mot suivant. Mais elle n'exclut pas non plus une prononciation clitique, car cette graphie peut être simplement imitée de l'hébreu. Il est au total assez probable que c'est lors de la formation du dari que ces deux particules sont devenues enclitiques et que la langue s'est ainsi trouvée dotée de cette particularité rare : des morphèmes liés phonologiquement au mot précédent et syntaxiquement au suivant.

Ces remarques permettent d'envisager comme une possibilité que la préposition directionnelle *ð* ait existé en dari, réduite à une forme *-a* (non écrite), enclitique du verbe, comme nous la voyons en kurde, et qu'elle se soit conservée sous cette forme dans l'usage *parlé*, jusqu'au jour où elle a fini par disparaître, ne laissant d'autre trace qu'une absence de préposition et un ordre des mots anormal.

Abréviations

(textes moyen-perses et judéo-persans)

Ar	« Early argument », cf. MacKenzie (1968).
AWN	<i>Arđ Wīrāz Nāmag</i> , cité dans Paul (2002)
Ez.	commentaire du livre d'Ezéchiel, éd. Gindin (2004)

Gen.	commentaire de la Genèse, éd. Shaked (2003)
KAP	<i>Kārnāmag i Ardashēr i Pābagān</i> , éd. Grenet (2003)
Kd	Document karaïte, éd. Shaked (1972), reproduit par Paul (2002)
L	Lettres privées judéo-persanes, reproduites par Paul (2002)
Lr	Document juridique (« Law report »), reproduit par Paul (2002)

Bibliographie

- Bossong, Georg, 1985. *Empirische Universalienforschung. Differentielle Objektmarkierung in den neiranischen Sprachen*, Tübingen, Gunter Narr.
- Brunner, Christopher J., 1977. *A syntax of Western Middle Iranian*. Delmar, Caravan Books.
- Gindin, Thamar Eilam, 2004. *Early Judaeo-Persian: The language of the tafsir of Ezechiel*, Ms. Firkowitz I 1682, thèse de doctorat dactylographiée, inédit.
- Grenet, Franz, 2003. *La geste d'Ardashir fils de Pābag, Kārnāmag i Ardashēr i Pābagān*, Die, A Die.
- Grjunberg, A. L., 1972. *Jazyki vostochnogo Gindukuša: Mundžanskij jazyk*. Leningrad, Nauka.
- Lazard, Gilbert, 1972. « Le morphème *rā* en persan et les relations actancielles », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris* LXXVII, 177-208.
- . 1986. « Les prépositions *pad* et *bē* (*ð*) en persan et en pehlevi », in Rüdiger Schmitt & Prods Oktor Skjærvø (éds.), *Studia grammatica Iranica, Festschrift für Helmut Humbach*, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft Beiheft 13, Munich, Kitzinger, 245-255 [repris en Lazard 1995].
- . 1990. « Lumières nouvelles sur la formation de la langue persane : une traduction du Coran en persan dialectal et ses affinités avec le judéo-persan », in Shaul Shaked & Amnon Netzer (éds.), *Irano-Judaica* II, Ben-Zvi Institute, 184-198 [repris dans Lazard 1995].
- . 1992. « Le dialecte laki d'Aleshtar (kurde méridional) », *Studia Iranica* XXI, 215-245.
- . 1995. *La formation de la langue persane*. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Études Iraniques I, Paris, Peeters.
- . 2001. « Le marquage différentiel de l'objet », in Martin Haspelmath & al., *Language Typology and Language Universals / Sprachtypologie und Sprachuniversallen. An International Handbook*, Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft XX, Berlin, De Gruyter, II 873-885.
- . 2003. « Du pehlevi au persan : diachronie ou diatopie ? », in Paul (2003a), 95-102.
- . sous presse, « La dialectologie du persan préclassique d'après les nouvelles données judéo-persanes », *Irano-Judaica* VI, Actes du Colloque de Hambourg, septembre 2006.
- MacKenzie, David Neil, 1961. *Kurdish Dialect Studies* I, London Oriental Series, Oxford University Press.
- . 1968. « An early Jewish-Persian argument », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXXI, 249-269.

Paul, Ludwig, 2002. *Grammatical and philological studies on the early Judæo-Persian texts from Cairo Geniza*, mémoire d'habilitation inédit.

— . 2003a. (éd.) *Persian Origins – Early Judæo-Persian and the emergence of New Persian*, *Collected Papers of the Symposium Göttingen 1999*, Iranica VI, Wiesbaden, Harrassowitz.

— . 2003b. "Early Judæo-Persian in a historical perspective: the case of the prepositions *bē*, *ō*, *pa(d)* and the suffix *-ra*", in Paul (2003a), 177-194.

Shaked, Shaul, 2003. "Early Judæo-Persian texts. With notes on a commentary of Genesis", in Paul (2003a), 195-219.

Sims-Williams, Nicholas, BD: *Bactrian Documents from Northern Afghanistan*. I. *Legal and Economic Documents*, Oxford, 2000. II. *Letters and Buddhist texts*, Londres, 2007. CII Part II vol. VI: Bactrian, Studies in the Khalili Collection vol. III, Nour Foundation, Azimuth Editions et (vol. I slt.) Oxford University Press.

Implications of Grammatical Number in Iranian Mythology of Vegetation

Bruce Lincoln

I

On occasion, a grammatical peculiarity of apparently minor import harbors issues of unexpected interest, as in the case of an alternation between the singular and the plural in Iranian texts concerned with the mythology of vegetation.¹ The situation is relatively simple in the Older Avesta, where all four occurrences of the feminine substantive *uruuārā-* are in the plural. Each falls in a passage oriented toward cosmogonic themes, cataloguing the Wise Lord's creations (material and non-material).

No two of these lists are identical, although Yasna 44.3-6 and 37.1 agree closely on content, if not terminology. Thus, if one understands the former text's more detailed treatment of celestial phenomena ("the path of sun and stars," waxing and waning moon, wind and clouds) as corresponding to the latter's mention of heavenly lights, the two passages share five items: heavenly bodies, earth, waters, plants, and the primordial bovine, although listed in different orders. Yasna 48.5-6 and 51.7 offer more abbreviated catalogues, omitting heavens, earth, and — in the former instance — waters.

All four texts agree in their use of grammatical number. Heavenly phenomena, when mentioned, always appear in the plural, as do waters and plants. Further, when waters and plants both appear (all cases save Y. 48.5-6), they are brought into conjunction by the particle *-cā*. Earth is in the singular whenever it appears and by whatever term it is named. Likewise, the bovine is consistently — and emphatically — singular, reflecting the Iranian mythic tendency to represent human and animal species as having initially been created in one prototypic individual, whose traumatic death produced fragmentation of this primordial unity.

Interestingly, humanity is not explicitly named in these texts, but the personal and interrogative pronouns that appear in three of the four passages (singular in Y. 51.7, plural in 44.6 and 48.5-6) signal mankind's presence in the Wise Lord's creation. Only Y. 37.1 lacks such pronouns, although it may compensate for this through a residual category ("all good things," *vispācā vohū*) that could conceivably encompass the human.

These data can be summarized in schematic form, as in Table One.

¹ I note with pleasure that some years ago Jean Kellens devoted an article to such complexities in Old Avestan, "Remarques sur l'opposition de nombre en viel-avestique," in Ronald E. Emmerick and Dieter Weber, eds., *Corolla Iranica. Papers in honour of Prof. Dr. David Neil MacKenzie* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991), pp. 101-8.

	Heavenly phenomena	Earth	Waters	Plants	Animal	Human (implied)	Good things
	1 x ³ ōng strēmčā... aduānēm...						
Y. 44.3-6	2 mā... 4 nabāscā... 7 vāitāi duuqan- maibiascā	3 qamčā	5 apō	6 uruuarāscā	9 gqm	8 kaēibiō	
Y. 48.5-6				3 uruuarā ³	1 gauuōi	2 and 4 nō	
Y. 51.7		2 apascā	3 uruuarāscā	1 gqm	4 mōi		
Y. 37.1	4 raocāscā	5 būmimcā	2 apascā	3 uruuarāscā vayuhis	1 gqmčā	6 vīspā- cā vohū	

Table One: Lists of the Wise Lord's material creations in four Older Avestan texts.

Numbers indicate the order of the items' appearance in the texts, not necessarily their order of creation.

II

The situation in the Younger Avesta is more varied and more complex. There, *uruuarā-* occurs a total of one hundred sixty seven times: fifty-five in the singular (33%), six in the dual (3.5%), and one hundred six in the plural (63.5%).² This distribution is reversed in passages whose content is most explicitly cosmogonic, a set of twelve verses, seven of which have *uruuarā-* in the singular (58.33%), and five in the plural (41.67%).³ Data from these verses are presented in Table Two (p. 173), on the basis of which one can advance a few generalizations. First, a relatively standard pattern has begun to emerge in verses where *uruuarā-* appears in the singular. Those where it is in the plural, however, show wider variation as regards the other material elements included and the order in which these are listed. Second, without exception, water always appears along with vegetation and the two agree in grammatical number. Third, when water and plant are in the singular, water is usually preceded by sky (*asman-*), and plant by earth (*zam-*), both of which are also in the singular.⁴ When plants and waters are in the plural, the texts usually omit sky and

² Tabulations are based on the listings in Raïmond Doctor, *The Avesta: A Lexico-Statistical Analysis* (Acta Iranica, vol. 41) (Leuven and Paris: Peeters, 2004), pp. 85-86.

³ Conceivably, one should also take note of the dual *dvandva āpa uruuairē* that occurs at Y 9.4, Yt 15.16 and 19.32, always with reference to the golden age when Yima ruled as king, a context that cannot be considered properly cosmogonic within Zoroastrian doctrine, but which bears traces of an older creation mythology.

⁴ The sole deviation from this pattern is Videvād 19.35, where earth is listed first, followed by water, plant, and sky is fourth. The plural coding of heaven -- celestial lights (*raocā-*) -- is then introduced in fifth position.

earth. The sole verse in this set that retains these creations (Yasna 5.1, which seems to follow the model of Y 37.1) speaks of earth with a non-normative term (*būmi-*, rather than *zam-*)⁵ and has heavenly lights in the plural (*raocā-*). Fourth, whenever animate creations are mentioned, they appear in the singular and as gendered creatures: the first animal (a female bovine) and the first human (a male). When waters and plants are in the plural, the first human goes unmentioned, but the bovine remains in three of the five verses. Fifth, the passages where the singular prevails tend to be more elaborate and more consciously attuned to issues of creation, while those with the plural are shorter and more embedded in some other context, typically that of a sacrificial offering or a request for divine beneficence.⁶ The following verses are typical of the two sets.

Singular: *Zarathuštra asked the Wise Lord, "Wise Lord, Spirit, Most beneficent creator of corporeal creatures, Righteous One, what was the word you pronounced to me, Wise Lord, before (there was) sky, before water, before earth, before the cow, before the plant, before fire, son of the Wise Lord, before the righteous man; before evil gods, vermin, and evil men; before all corporeal being, before all good things created by the Wise One, which are manifestations of Truth?"* (Yasna 19.1-2).⁷

Plural: *We sacrifice to the good waters, to the best righteous waters, created by the Wise One. We sacrifice to all righteous waters, created by the Wise One. We sacrifice to all righteous plants, created by the Wise One* (Y. 17.12).⁸

The transition from Older to Younger Avestan thus shows a trend toward assertions of primordial unity, as expressed through the singular forms that are introduced for sky, water, and plant. This process is taken further in the relevant Pahlavi literature.

III

As is clear from Table Three (p. 174), cosmogonic accounts in Pahlavi texts achieved near-uniformity as regards the identity of the Wise Lord's six original creations, all of

⁵ While Old Persian *būmi-* is the standard term for "earth" or "land" in cosmogonic and other contexts, its Avestan cognate occurs only seven times. Two of these are in cosmogonic contexts (Yasna 5.1 and 37.1). Yasna 42.3 treats an offering, in which both *qam* and *būmim* appear, the former in conjunction with heaven, the latter with "all good things."

⁶ Three out of five verses where waters and plants appear in the plural also use the adjectives *ašauuan-*, *vohu-*, or *mazdadaūta-* to modify these nouns, suggesting that there are some other, less admirable plants and waters that do not receive worship. In only one of the seven verses where the nouns are in the singular has them modified by these adjectives (Videvād 19.35, which, as we saw, is also anomalous in other ways).

⁷ *porasat zarathuštrō ahurēm mazdqm. ahura mazda mainiōi spānista dātara gaētanqm astuaitānqm ašūm. ciš auuait vacō āš ahura.mazda yaj mē frāuuacōō. para asman para āpam para qam para gqm para uruuarqm para dīrom ahurahe mazdā pudrēm para narēm ašauuanqm para daēuūāišca xrafstrāiš māiūāišca para vīsparēm ahīm astuūnqm para vīspa vohu mazdadaūta ašaitōra.*

⁸ *apō vayuhis vahistā mazdadaūta ašaois yazamaide. vīspā apō mazdadaūta ašaois yazamaide. vīspā uruuarā mazdadaūta ašaois yazamaide.*

which consistently appear in the singular and in the same standard order.⁹ Although the singular sometimes does service for the plural in Pahlavi, that is not the case here, and the texts treating the primordial plant are careful to emphasize its unique nature. At the beginning, they say, there was one plant only, which contained in itself all the characteristics later distributed among the myriad species of vegetation.¹⁰ Further stressing its original unity, the texts describe an *Urpfanze* with only one root, branch, or stalk,¹¹ and they locate it at the center of the earth, alongside the equally singular primordial bovine and human.¹²

As a further mark of the first plant's perfection (also indexing the primordial era's perfect peace), the *Urpfanze* had no bark or thorns,¹³ nor any toxic aspects,¹⁴ a state of

⁹ There are two notable exceptions to this rule, both of which adopt the same alternate system, which has twelve (and not six or seven) creations.

	Sky	Earth	Sun	Moon	Star	Grain
PRDD 52.1	1 <i>asman</i>	2 <i>zamiğ</i>	3 <i>xwaršed</i>	4 <i>māh</i>	5 <i>star</i>	6 <i>jōrāš hōšag</i>
ZS 34.20	1 <i>asman</i>	2 <i>zamiğ</i>	3 <i>xwaršed</i>	4 <i>māh</i>	5 <i>star</i>	8 <i>hōšag</i>
	Differentiation of Plants	Fire in Plants	Child in Mother	Bird[s] in Air	Moving Water	Water-bearing Cloud
PRDD 52.1	7 color, smell and taste in plants, species by species (<i>andar urwarthā gōnag bēly ud mizāg tōm tām</i>)	8 <i>andar urwar ātaxš</i>	9 <i>andar askamb ī mādārān pus</i>	10 <i>murw pad wād</i>	11 <i>āb pad rawšān</i>	12 <i>abr kē-š tan mēnōg ān ī gētiğ āb barēd</i>
ZS 34.20	6 many sorts of color and adornment in plants (<i>andar urwarān wāg gōnag rang ud pēšān</i>)	7 <i>andar urwar ātaxš</i>	9 <i>andar mādağān zahag</i>	10 <i>murwān pad parr andarwāy</i>	11 <i>āb pōy hastiğ 'homānāgēthō frāz-rofūr</i>	12 <i>abr ul abar wārānēntār ī wārān</i>

Note the close attention this system gives to the creation of plants, which it breaks into three different items or phases: the creation of grain (named in the singular), the differentiation of vegetative species (named in the plural) according to specific qualities like color, and the placement of fire within certain plant species, presumably accounting for the flammability of wood. The sequence in which these three items are listed is also the major point on which the two texts differ.

¹⁰ Selections of ZāD Spram 2.7: "the strength of all the species of plants was kept in its seed [sc., that of the first plant]" (u-š wisp sardag zōr ī urwarān andar cīr dāst). Cf. Greater Bundahišn 1A.11 (TD2 MS. 20.10-11), Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg 46.13.

¹¹ Selections of ZāD Spram 2.7: "the plant, which was as if it had one root, whose length was one foot" (urwar... cīyōn ek bun būd kē-š bālyā cand pāy-e). Cf. 1A.11 (TD2 MS. 20.8-9), Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg 46.13.

¹² Selections of ZāD Spram 2.7: "it was near to the middle of the earth" (pad nazdikīh ī mayānāg ī zamiğ būd). Cf. 1A.11 (TD2 MS. 20.8-9), Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg 46.13.

¹³ Greater Bundahišn 16.1 (TD2 MS. 115.3-5): "It is said in the Religion: Before the coming of the Assault, there was no thorn or bark on the plant. After the Assault, it became possessed of bark and thorns, because the Adversary named all things" (gōwēd pad dēn kū pēš az madan ān ī ēbat urwar xār ud pōst padī nē bawēd. kē pas andar ēbatih pōstōmand xārōmand būd. cē pētāyāg ō harw ti gumēxt). Cf. Greater Bundahišn 1A.11 (TD2 MS. 20.9-10), Selections of ZāD Spram 2.7.

affairs that rendered it vulnerable to Ahriman's attack. That assault — and steps taken in response — resulted in the differentiation of all vegetative species and the introduction of reproduction by seeds, each of which now bears distinctive qualities (shape, color, fragrance, taste, etc.) that distinguish one plant from all others.¹⁵

In all these details, the Pahlavi texts seem to be elaborating the shift from plural to singular by developing a line of narrative and a set of mythic images that contrast the perfection of primordial unity to the later fallen (or "mixed") state characterized by multiplicity.

The Pahlavi texts also explore the ways unity might be restored, drawing once again on materials from the Younger Avesta.¹⁶ To this end, they describe how seeds from all vegetative species are reunited to form two master-plants of miraculous properties. One of these (the Tree of All Seeds, also known by other names)¹⁷ has two life-sustaining functions necessary for survival in the present age. Thus, it secures reproduction of plant species¹⁸ and heals the illnesses of humans and animals.¹⁹ The second master-plant (the

¹⁴ Greater Bundahišn 16.2 (TD2 MS. 115.5-8): "[Ahriman] mixed poison with the plant, and for that reason, some plants are more mixed with poison, like the Bēš ("Suffering") and Bradōn ("Rival"), and these are venomous. People and cattle who eat these die" (bē š ō urwar wiš gumēxt az ān cim urwar cand hast ī wiš gumēxtar cīyōn bēš ud brādōn kū zahrōmand ud mardōm ud gōspānd cē u-š xwarēd mirēd).

¹⁵ Selections of ZāD Spram 3.37-38: "Fourth, he came to the plant. The Adversary struggled against that plant and the plant became dry. Immortality (Amurdad), to which the plant is the material counterpart, took it up. He pounded it small and mixed it with the water of the rainy star Sirius. Then from rain, all earthly growth appears: ten thousand essential species and a hundred thousand sub-species grew" (cīyōn cahārōm ō urwar mad. ān-š pad ham urwar pētāyag kōxšēd cē ān urwar bē hušk. Amurdād kē-š urwar gētiğ daxšag abar grift. u-š xward bē kōst u-š abāg tīstārag āb ī wārānēg bē gumēxt. pas az wārān hamāg zamiğ waxšīšnān paydāgīst; 10,000 sardag ī mādagwar ud 100,000 sardag abāg sardag andar sardag ōwōn waxšēd hēd). Cf. Greater Bundahišn 6D.0-4 (TD2 MS. 67.1-10) and 16.0-4 (TD2 MS. 115.2-11). The latter text concludes by judging the state of vegetative multiplicity, partiality, and intermixture as a "confusion" of the original pure state of unity (kē-š ān ābēd esēd. TD2 MS. 115.11).

¹⁶ The relevant texts are Yašt 12.17, Videvdat 5.19-20 and 20.3-4.

¹⁷ Thus, "Tree of All Seeds" (*wan ī harwispt tōhmag*, ZS 3.39), "Tree of Many Seeds" (*wan ī tōhmag*, GbD. 6D.5, 16.4, 24.8, MX 62.37), "Tree Against Pain" (*wan ī jūd bēš*, PRDD 54.1, MX 62.37), "Good Healer" (*frārōn bīzēk*, GbD 24.8), "Diligent-Healer" (*tuxšag bīzēk*, GbD 24.8). In Avestan, this mythic plant is also called "All-Healing" (*vispā-biṣ*, Yt 12.17) and *Gaokarana* (Vd 20.4).

¹⁸ Selections of ZāD Spram 3.39: "Then, from the hundred thousand species of plants, he took up the seed. From the union of these seeds, he created the Tree of All Seeds in the middle of the Frāxkard sea, from which all the species of plants ever grow. The Sēn bird has its nest there and when it flies forth, it scatters the dry seed into the water. In rain, it rains back to earth" (pas az ān 100,000 sardag urwar tōhm abar grift. az hamih ī tōhm wan ī harwispt tōhmag mayān <-> zrēh ī Frāxkard bē dād. kē-š hamāg sardag urwarān u-š hamē waxšēd. u-š Sēn murw asyān padīš dāred. k-š andar frāz parwāzēd ēg-š tōhm ī hušk ō āb ōšmēd). Cf. Greater Bundahišn 6D.5 (TD2 MS. 67.10-12) and 16.4 (TD2 MS. 115.11-116.1), Mēnōg ī Xrad 62.37-42, Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg 46.14.

¹⁹ Greater Bundahišn 24.8 (TD2 MS. 150.15-151.3): "The Tree of Many Seeds is in the middle of the Frāxkard Sea. The seeds of all plants are on it. It is called 'Righteous Healer' and 'Diligent Healer' (wan ī tōhmag mayān ī zrēh ī Frāxkard rust esēd. u-š tōhm ī harwispt urwar padīš hast kē frārōn bīzēk hast ī kē tuxšag bīzēk hast kē hamāg bīzēk gōwēd). Cf. Yašt 12.17, Mēnōg ī Xrad 62.37-42. A complex narrative tells how twelve species of healing plants were born, not from the primordial plant, but from the primordial bovine. Their ability to heal specific bodily parts reflects the part of the animal's body from which they

White Haoma) is equally supportive of life, but oriented to the future, for it is destined to bestow immortality on all resurrected souls at the time of cosmic Renovation (*Frašgird*).²⁰

IV

Achaemenian cosmogonic texts are most formulaic of all, but also most abbreviated. Twenty-one different inscriptions present the same list of five creations in much the same order, with all items appearing in the singular. Three other texts reduce this list by introducing the term "wonder" (*fraša*, again in the singular) to encompass heaven, earth, and humanity. Nowhere, however, does a primordial plant or bovine appear (Table Four). Rather, it seems that vegetal and animal life were encompassed in the residual category "happiness for mankind" (*šiyāti... martiyahyā*), just as water was implicitly present in earth and sky.

	Earth	Sky	Wonder	Mankind	Happiness	King
DNa §1 and 18 others	1 būmīm	2 asmānam		3 martiyam	4 šiyātim... martiyahyā	5 xšāyaθiyam
DZc §1 and DPg §1	2 būmīm	1 asmānam		3 martiyam	4 šiyātim... martiyahyā	5 Xšyām
DNb §1 and XPI §1			1 frašam		2 šiyātim... martiyahyā	3 wisdom & physical prowess in the king (xraθum utā aruvastam upari... xšāyaθiyam)
DSs §1			1 frašam	2 martiyam	3 šiyātim... martiyahyā	

Table Four: Lists of the Wise Lord's material creations in the Achaemenian inscriptions. Numbers indicate the order of the items' appearance in the texts, not necessarily their order of creation.

originated (thus). GBd 16.3 (TD2 MS. 115.8-14) tells that these plants, like all others, were joined together with the 130,000 types that originated from the primordial plant to form the Tree of Many Seeds, which thus possesses all powers of healing.

²⁰ On the eschatological role of this plant, see Selections of Zād Sparam 35.4 and 35.15, Dādestān ī Dēnīg 36.86, Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg 54.1, Mēnōg ī Xrad 62.28, and Greater Bundahišn 17A.1 (TD2 MS. 122.9), 24.1 (TD2 MS. 149.10-13), 34.23 (TD2 MS. 226.4-6).

Although these texts make no explicit mention of plant or plants, other pieces of Achaemenian evidence show a tendency to theorize perfection in terms of the lost (but recoverable) unity of vegetative species. Most important in this regard was the institution of the paradise garden, which I have discussed at length elsewhere.²¹ Three other data also suggest Achaemenian interest in a mythic Tree of All Seeds and/or Tree of All Healing. Treated individually, these items may seem random curiosities, which is how Greek authors construed them. Taken as a set, they have a striking coherence.

First is use of the pomegranate as an emblem of the elite Persian troops known as "Immortals." According to Herodotus, this company consisted of ten thousand choice warriors, all of whom carried spears with a pomegranate on them, which was gold for the thousand finest soldiers of all, and silver for the other nine thousand.²² a usage evident in iconographic representations.²³

Although some think Herodotus misconstrued the term he translated as "Immortals," more recent studies have confirmed his usage.²⁴ His understanding of Mazdaean ideology and myth also appears to have been subtle. Thus, Zoroastrian texts make clear that after Ahriman's initial assault, individual immortality — like other aspects of primordial perfection — was not so much lost as corrupted, compromised, fragmented, and recombined with its opposite to form a more confused and disquieting mixture. In the ambiguous world we now inhabit, the loss of individual immortality, also the entry of disease, death, and suffering, are compensated by the possibility of healing and sexual reproduction, the latter of which secures a potentially infinite renewal of the species. In the Pahlavi texts, these life-sustaining gifts were embodied in the Tree of All Seeds, also known as "Good Healer" (*frāron bizešk*).²⁵ Among the Achaemenians, similar powers for collective renewal were found among those who were therefore named "Immortals."

Hydarnes, son of Hydarnes, commanded the ten thousand chosen from among the Persians, whom the Persians called "the Immortals." If some one of them departed from

²¹ Bruce Lincoln, *La politique du paradis perse* (Paris: Editions Harmattan, forthcoming), based on four lectures presented at the Collège de France at the kind invitation of Jean Kellens.

²² Herodotus 7.41: καὶ τούτων χίλιοι μὲν ἐπὶ τοῖσι δόρασι ἀντὶ τὸν ἀσπαστήριον ῥοαὺς εἶχον ἐνδοῦς καὶ πύρρι συνεκλήον τοὺς ἄλλους, οἱ δὲ εἰσαπτοχίλιοι ἐντὸς τούτων ἑνὸς ἀργυρίου ῥοαὺς εἶχον. Herodotus reports that members of this group bear the name "Immortals" (*athanatoi*) at 7.83.

²³ See the butt-end of the spears depicted on the polychrome tile reliefs at Susa, which are golden balls with a raised triangular field, the latter representing the stem of a pomegranate. Good reproductions are available in Prudence O. Harper, Joan Aruz, and Françoise Tallon, eds., *The Royal City of Susa. Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre* (New York: Metropolitan Museum of Art), plates 155 and 156 (p. 226).

²⁴ Thus Gherardo Gnoli, "Antico-Persiano *Anušya* - e gli immortali di Erodoto," *Monumentum Georg Morgenstierne I* 21 (Leiden: E.J. Brill, 1981), pp. 266-80, pace Antonio Pagliaro, "Riflessi di etimologie iraniche nella tradizione storiografica greca," *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Serie VIII, Vol. 9, fasc. 5-6 (1954), pp. 133-53. Gnoli's association of the Immortals with the Avestan *fravashi* strikes me as less satisfying. "Le *fravashi* e l'immortalità," in G. Gnoli and J.-P. Vernant, eds., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 339-47.

²⁵ Greater Bundahišn 24.8 (TD2 MS. 151.2), where it is also called "Diligent-Healer" (*tuxšag bizešk*, GBd).

their number, being constrained either by death or illness, another man took his place and they never become more, nor less than ten thousand.²⁶

Members of this group were understood to possess strength, health, beauty, courage, virtue, and human excellence in their highest degree. More than that, as a group they embodied a collective life-force that was virtually inextinguishable, and the emblem of this was the pomegranate, a fruit characterized by its rich abundance of seeds.²⁷

Second, there is royal interest in the plane tree (*Platanus orientalis* L., Greek *platanos*, French *platane*). According to Phylarchus, Achaemenian kings often held court while sitting under a golden image of a plane²⁸ and Herodotus tells how Xerxes halted his march to Greece so he could admire a particularly superb example of this species.

Having presented it with golden ornamentation because of its beauty, and having provided it with one of his "Immortals" as a guardian, on the next day he arrived at the town of the Lydians.²⁹

Greek authors repeated this story for centuries as a prime example of Persian peculiarity, not to say perversity, as when Aelian made it a paradigm of misguided erotic desire.³⁰ Toward that end, he exaggerated certain details of the story, while simultaneously ignoring others. Thus, where Herodotus spoke of unspecified gold ornaments (gold being associated with immortality and perfection, given its invulnerability to rust), Aelian introduced jewelry fit for a lover. Similarly, where Herodotus had an "Immortal" detailed

to stand guard by the tree (modeling the primordial conjunction of *Urmensch* and *Urpflanze*), Aelian made this an attendant to protect the King's beloved (*meledōnon autēi... erōmenēi phylakē*).³¹

Elsewhere, Aelian describes Xerxes as having "marveled" (*ethaumaze*) at the tree, and it is worth asking why this was so.³² Others who have pondered this question have emphasized aesthetic qualities: the plane's size, beauty, and the shade it provides.³³ Also noteworthy, however, are its spiky seed-pods, which grow up to four centimeters in diameter, densely packed with thousands of seeds, each with its own tuft of fibers that help it catch the wind.

One last piece of evidence speaks to the question of why Xerxes was taken with this particular tree. This is a testimony offered by Pliny, who said that "when Xerxes arrived at Laodicea, a plane tree mutated into an olive."³⁴ What exactly the great student of Natural History meant to describe is hard to say, although he groups this occurrence with other instances of botanic mutation. From an Iranian perspective, and especially one informed by mythic traditions, it is hard not to understand that a Tree of All Seeds contains within it the qualities of all species and the conditions for their (re)production.

Persian interest in the pomegranate and plane both conjure up the Tree of All Seeds and its associations with reproduction and immortality. Another plant favored by the Achaemenians is equally rich in its mythic resonance, but more inclined toward issues of healing.

The theombroton plant springs forth 30 schoeni [c. 5 mile] from the Choaspes. It resembles pictures of peacocks and is outstanding in its fragrance. It is consumed by the Kings of Persia as an antidote for all bodily troubles, also for instability of mind and of justice. It is also called semnon from the greatness of its power.³⁵

Everything about this plant announces its perfection. In the first place, both of its names mark it as sacred in nature, Latin *theombroton* apparently being derived from a Greek compound of *theos* plus *ambrosia* (thus, the divine drink of immortality) and *semnon* from *semnos*, "revered, august, holy." Second it is a panacea, fit for royal consumption and simultaneously able to ensure health of body, mind, and morality. Third, it is found near the Choaspes, the river that runs beside Susa, which provided the only water pure and sweet enough for Persian kings to drink.³⁶ One is tempted to imagine that the

²⁶ Herodotus 7.83: "Υδάρνης δ' Ὑδάρνεος, ἐκάλειοντο δὲ ἀθάνατοι οἱ Πέρσαι οὐτοι ἐπὶ τοῦδε· εἰ τις αὐτῶν ἐξέλασε τὸν ἀριθμὸν ἢ θανάτῳ βυθίει ἢ νόσῳ, ἄλλος ἀντὶ ἀραρίητο, καὶ ἐγένοντο οὐδῶμα οὐτὸ πλῆθους ἡμεῖς οὐτε ἐλδοομεν."

²⁷ One should also note the special reverence accorded the pomegranate by Parsi Zoroastrians, who call it simply "the plant" (*urwardin*) and regard it as the representative of all vegetation. They also identify it with the plant that Avestan texts call *haōm.narəsta*, and mix it with haoma, water, and milk in libation rituals. Beyond this, they use its wood in sacred fires, its smoke as incense, its leaves as a purifying agent, its fruit as an offering and food fit for feasts. See further Jivanji Jamshedji Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, 2d ed. (Bombay: Jehangir B. Karani's Sons, 1937), pp. 90-93, 276-79, Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 52, 137-38, 170, et passim and Firoze M. Kotval and James W. Boyd, *A Persian Offering: The Yasna: A Zoroastrian Field Liturgy* (Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 1991), pp. 7, 10-11, 18-20, 66, 72-74, 106, 122. Also of interest are the rituals and accompanying legends discussed by Marijan Molé, *Mythe, culte, et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris: Presses universitaires de France, 1963), pp. 256 and 381.

²⁸ Phylarchus, preserved in Athenaeus, *Deipnosophistae* 539c: τῆς δὲ χρυσῆς πλατάνου καὶ τὴν χρυσοῖν ἀμικλὸν ὅν' οἱ Πέρσαι βασιλεῖς ἐρημιάζοντο πολλὰς καθήμενοι. Cf. Herodotus 7.27, Xenophon, *Hellenica* 7.1.38 and the discussion of Paul Jacobsthal, *Ornamente griechischer Vasen* (Berlin: Frankfurter Verlag, 1927), pp. 102-10, with full citation of the other relevant sources.

²⁹ Herodotus 7.31: Ταῦτιν ἰδὼν ὁ Ξέρξης τὴν ὁδὸν εὗρε πλατάνωντον, τὴν κάλλεως εἵνεκα δαρησόμενος κόμῳ χροῶν καὶ μελεδωνῇ Ἀθιανῶτα ἀντὶ ἐπαρέφρας δυνεῖν ἡμέρῃ ἀπύκτου ἐς τὸν Λυδῶν τὸ ὄστρον.

³⁰ Aelian, *Varia Historia* 9.39: Πῶς δὲ οὐκ ἐν φατρί τῃ γελοῖος ἅμα καὶ παραδόξου τοιοῦτο τοῦς ἔκρους· τὸν μὲν Ξέρξου, ὅτι πλατάνου ἡράσθη. Regarding the persistence of this incident in the later history of European Orientalist discourse, see Heleen Sancisi-Weerdenburg, "Xerxes en de platan: vier varieties op een motief," *Lampas* 27 (1994): 213-29 and Wolf-Hartmut Friedrich, "Die Platane des Großkönigs (Herodot 7.31)," in his *Gegenwärtige Vergangenheit. Studien zur antiken Literatur und ihrem Nachleben* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), pp. 139-45.

³¹ Aelian, *Varia Historia* 2.14: ἀλλὰ καὶ ἐξήνεγεν αὐτῆς κόσμον πολυνεῖλι, στροπεύου καὶ ψελλίους ἐμῶν τοῦς κιάδους, καὶ μελεδωνὸν αὐτῇ κατέλειπε, ὅσπερ ἐρωμένη φύλλακα καὶ φρονόον.

³² Ibid.: ὁ Ξέρξης... δεδονάτο δὲ πλατάνου καὶ ἐθαύμαζε τὸ δένδρον.

³³ The most sustained attempt remains that of Frank H. Stubbings, "Xerxes and the Plane-tree," *Greece and Rome* 15 (1946) 63-67.

³⁴ Pliny, *Natural History* 17.242: aut ut Laodiceae Xerxis aditum platano in oleum mutavit.

³⁵ Pliny, *Natural History* 24.162: Theombroton XXX schoeni a Choaspes nasci, pavonum picturis similem, odore eximio. Hanc a regibus Persarum bibi contra omnia corporum incommoda instabilitatemque mentis et iustitiae, eandem semnonem a potentiae maiestate appellari.

³⁶ Herodotus 1.188. For the location of the river, see 1.186, Strabo 13.1 and 15.3.4. Regarding the royal preference for water from the Choaspes, neither the discussion of Pierre Briant, "L'eau du grand roi," in Lucio

locus of that water and plant most sustaining of life was viewed as the earth's center, the original locus of creation. Fourth, the plant's sweet fragrance establishes its Ohrmazdian nature and its resemblance to the peacock makes clear that in it all colors (which is to say, all multiplicity, elsewhere coded as a profusion of seeds, species, and natures) were united — or re-united — in this miraculous plant.

These three data confirm that the Achaemenians possessed a body of mythology concerned with plants, their origins, nature, and cosmic history, which closely resembles that attested in Zoroastrian sources. One can be more specific, however, for it is now apparent that the Persian kings and their subjects theorized creation — that of vegetation, as of all else — in terms of a primordial unity that was lost, but may still be preserved in certain privileged phenomena and locations. In this, their beliefs differed from those attested in the Older Avesta, being closer to the more elaborate traditions that began to take shape in the Younger Avesta and were most fully developed in the Pahlavi texts.

Milano, ed., *Drinking in Ancient Societies* (Padua: Sargon, 1994), pp. 45-65, nor the older treatment of Yves Bequignon, "Le breuvage du grand roi," *Revue des études anciennes* 42 (1940): 20-24 is entirely satisfactory. The former relates it to concerns of health, the latter to those of religion. In truth, the two were inseparable. Bequignon's interpretation of this practice as a taboo imposed on a priest-king is particularly inappropriate. At issue, rather, was the king's association with — and responsibility for — the Ohrmazdian project of making life flourish.

Heavenly bodies	Water(s)	Earth	Plant(s)	Animal	Human	Fire	Wind	Exit Beings	All Good Things
Y 19.2 and Y 19.4	1 <i>astom</i>	2 <i>āpam</i>	3 <i>zam</i>	5 <i>uruarəm</i>	4 <i>gəm</i>	7 <i>narəm</i> ... <i>āstuanum</i>	6 <i>drəm</i>	8 <i>dānāšca</i> <i>xraštān</i> <i>mačakān</i> <i>mačakān</i>	9 <i>Yasə</i> <i>volu</i> <i>mačakān</i> <i>āstān</i>
Y 19.8	1 <i>ābrō</i> 7 <i>hu</i>	2 <i>āpō</i>	3 <i>zamō</i>	4 <i>uruarānā</i>	5 <i>gōuš</i>	6 <i>narš</i> <i>āstom</i>			
Yt 13.28	1 <i>ābrō</i>	2 <i>āpasca</i>	3 <i>zamasca</i>	4 <i>uruarānā</i>	5 <i>gōuš</i>	6 <i>galiehe</i> ... <i>stastō</i> <i>āstuanānō</i>			
Yt 13.86	1 <i>ābrō</i>	2 <i>āpō</i>	3 <i>zamō</i>	4 <i>uruarānā</i>	5 <i>gōuš</i>				
4 <i>astoməm</i> x' <i>astuanəm</i> 5 <i>ānara</i> 7 <i>astoməm</i> x' <i>astuanəm</i>	2 <i>āpam</i> <i>mačakān</i> <i>āstom</i>	1 <i>zam</i> <i>āstom</i>	3 <i>uruarəm</i> <i>āstom</i>						
Vd 19.35	1 <i>ānāšca</i> 7 <i>astoməm</i> x' <i>astuanəm</i>	2 <i>āpasca</i>	3 <i>zamāšca</i>	4 <i>uruarānā</i>	5 <i>gōušca</i> <i>mačakān</i>		6 <i>drəm</i> <i>āstom</i>		
Vr 7.4	1 <i>ānāšca</i> 7 <i>astoməm</i> x' <i>astuanəm</i>	2 <i>āpasca</i>	3 <i>zamāšca</i>	4 <i>uruarānā</i>	5 <i>gōušca</i> <i>mačakān</i>				
Y 5.1	4 <i>roccāšca</i>	2 <i>āpasca</i>	5 <i>hāntimā</i>	3 <i>uruarānā</i>	1 <i>gōušca</i>				
Y 6.11	2 <i>āpō</i> <i>āstom</i> 1 <i>āpō</i> <i>āstom</i>	2 <i>āpasca</i> <i>āstom</i>	3 <i>zamāšca</i> <i>āstom</i>	4 <i>uruarānā</i> <i>āstom</i>	5 <i>gōušca</i> <i>mačakān</i>				
Y 17.12	1 <i>āpō</i> <i>āstom</i>	2 <i>āpasca</i> <i>āstom</i>	3 <i>zamāšca</i> <i>āstom</i>	4 <i>uruarānā</i> <i>āstom</i>	5 <i>gōušca</i> <i>mačakān</i>				
Y 18.1 and Y 65.15	2 <i>āpasca</i>	3 <i>zamāšca</i>	4 <i>uruarānā</i>	5 <i>gōušca</i>	6 <i>drəm</i> <i>āstom</i>				

Table Two: Lists of the Wise Lord's material creations in eleven Younger Avestan texts. Numbers indicate the order of the items' appearance in the texts, not necessarily their order of creation.

	Sky	Water	Earth	Plant	Animal	Human	Other
Gbd 1.54 (TD2 MS. 15.2-7)	1 <i>asman</i>	2 <i>āb</i>	3 <i>zamīg</i>	4 <i>urvar</i>	5 <i>gōspand</i>	6 <i>marđm</i>	7 Wind (<i>wōy</i>)
Gbd 1A.4 (TD2 MS. 17.7-18.3)	1 <i>asman</i>	2 <i>āb</i>	3 <i>zamīg</i>	4 <i>urvar</i>	5 <i>gōspand</i>	6 <i>marđ tahlaw</i>	7 Fire (<i>ātaxs</i>) 8 Wind (<i>wōd</i>)
Gbd 1A.6-21 (TD2 MS. 18.3-24.7)	1 <i>asman</i>	2 <i>āb</i>	3 <i>zamīg</i>	4 <i>urvar</i>	5 <i>gōw ī ēk-dād</i>	6 <i>Grayōmarđ</i>	
Gbd 3.7 (TD2 MS. 32.8-33.5)	1 <i>asman</i>	2 <i>āb</i>	3 <i>zamīg</i>	4 <i>urvar</i>	5 <i>gōspand</i>	6 <i>marđm</i>	7 Fire (<i>ātaxs</i>)
Gbd 4.10 (TD2 MS. 41.10-2.10)	1 <i>asman</i>	2 <i>āb</i>	3 <i>zamīg</i>	4 <i>urvar</i>	5 <i>gōw</i>	6 <i>Grayōmarđ</i>	7 Fire (<i>ātaxs</i>)
PRDD 16a4	4 Sun (<i>xwarēd</i>), 5 Moon (<i>māh</i>), 6 Star (<i>star</i>) 7 <i>asman</i>	1 <i>āb</i>	2 <i>zamīg</i>	3 <i>urvar</i>	4 <i>gōspand</i>	5 <i>marđm</i>	
PRDD 31a10		1 <i>āb</i>	2 <i>zamīg</i>	3 <i>urvar</i>	8 <i>gōspand</i>	9 <i>marđm</i>	
PRDD 57.1	5 <i>rōstih</i>	3 <i>āb</i>	6 <i>bām</i>	4 <i>urvar</i> 1 <i>wēh</i>	1 <i>gōspand</i>	2 Righteousness (<i>ahwāyih</i>)	7 All prosperity (<i>karwisp ābādih</i>)
ZS 1.4	1 <i>asman</i>	2 <i>āb</i>	3 <i>zamīg</i>	4 <i>urvar</i>	5 <i>gōspand</i>	6 <i>marđm</i>	7 Fire (<i>ātaxs</i>)
ZS 1.25	1 <i>asman</i>	2 <i>āb</i>	3 <i>zamīg</i>	4 <i>urvar</i>	5 <i>gōspand</i>	6 <i>marđm</i>	7 Fire (<i>ātaxs</i>)
ZS 2.18	1 <i>asman</i>	2 <i>āb</i>	3 <i>zamīg</i>	4 <i>urvar</i>	5 <i>gōw</i>	6 <i>Grayōmarđ</i>	7 Fire (<i>ātaxs</i>)
ZS 3	1 <i>asman</i>	2 <i>āb</i>	3 <i>zamīg</i>	4 <i>urvar</i>	5 <i>gōspand</i> , 6 <i>Grayōmarđ</i> 7 <i>gōw ī ēk-dād</i>	6 <i>Grayōmarđ</i>	7 Fire (<i>ātaxs</i>)

Table Three: Lists of the Wise Lord's material creations in Pahlavi texts. Numbers indicate the order of the items' appearance in the texts, not necessarily their order of creation.

Zum Verhältnis von *Apam Napāt*- und *X'aranah*- im Avesta

Norbert Oettinger

1. Die Funktion des avestischen Gottes *Apam Napāt*¹, wörtlich ‚Abkömmling der Gewässer‘, geht fast nur aus Yašt 19.51-52 hervor. Da dieser Yašt insgesamt jedoch vor allem das *X'aranah* (‚Glücksglanz, Segen, Herrschaftsglanz‘ o. ä.) zum Inhalt hat, wurde der Gott in den Bearbeitungen dieses Textes bisher nur en passant behandelt, so auch in den drei neuen, die zwischen 1992 und 1998 erschienen sind. Die Frage, ob die in Yt. 19.51 erwähnte Rolle des *Apam Napāt* im Mythos früher einmal mehr im Vordergrund gestanden haben könnte, wurde dabei nicht gestellt. Der einzige, der sie indirekt angedeutet hat, ist Jean Kellens² mit der Aussage, dass Yt. 19.51-52 „semble bien la formule d'un Yašt perdu d'*Apam Napāt*“ (Kellens 1997-1998: 748, vgl. schon 1996:70).³ In diesem Sinne wollen wir heute die Funktion des avestischen Gottes *Apam Napāt*⁴ innerhalb des Textes näher betrachten.

2. Dazu bedarf es zunächst eines Blicks über den Gartenzaun, nämlich auf die außeriranischen Verwandten dieses Gottes. Sie sind im Prinzip bereits alle bekannt. Im Vedischen⁵ entspricht ihm der fast gleichlautende *Apām Napāt*. Dieser lebt im Wasser, und zwar in Seen und Flüssen, und regelt von dort aus die Verteilung des Wassers auf der Welt. Er ist umgeben von weiblichen Wassergenien, die ihn auch großgezogen haben, und erscheint unter Wasser in goldenem Glanz. An manchen Stellen wird er mit dem normalen Feuergott *Agni* identifiziert, an anderen nicht. Auch *Agni* wurde ja in den Wassern verborgen großgezogen. Der altindische *Apām Napāt* ist also ein Wassergott, der zugleich eine Feuermutter hat. Aber auch in der altnordischen Ynglingatal 4.3 erscheint der Ausdruck *savar nidr*, ‚Nachkomme des Meeres‘ als Kenning⁶ des Feuers. Wenn auch etymologisch nicht verwandt, so ist doch die Vorstellung vom Feuer als Nachkomme des Wassers so ungewöhnlich, dass sie kaum auf unabhängiger Erfindung beruhen kann. Daher wird mit Recht vermutet, dass eine bereits indogermanische religiöse Vorstellung und Ausdrucksweise zugrunde liegt.

¹ Zur avestischen Gottheit s. Hillebrandt 1927-1929: 355ff., Dumézil 1968-1973: III 24-27 und Mayrhofer 1996: 11f. mit Lit.

² Diese kleine Studie sei dem Avestaforscher und Freund Jean Kellens als bescheidene Gabe gewidmet.

³ Tremblay 1996: 102f. beurteilt Yt. 19.52 als Interpolation.

⁴ Es gibt zu *Apam Napāt* zwei Forschungstraditionen, die sich gegenseitig kaum zur Kenntnis genommen haben. Die eine beginnt spätestens mit Gershevitch 1959: 59f., der sich bereits auf Geiger und Darmesteter bezieht, und läuft weiter über Pirart 1992: 11, 70 und Hintze 1994: 22 ff. zu Humbach-Ichaporis 1998:17, 132. Die andere ist durch folgende Namen charakterisiert: Von Schroeder 1914-16: II 490-492, Dumézil 1968-1973: III 21-24, Puhvel 1987: 277f. Mallory-Adams 1997: 203f.

⁵ Zum vedischen *Apām Napāt*- vgl. Oldenberg 1917: 117-120, Hillebrandt 1927-1929: 349-57, Dumézil 1968-1973: III 21-24, Oberlies 1998: 176f. und Mayrhofer 1996: 11f. mit Lit.

⁶ Vgl. Mayrhofer 1963: 132 mit Lit., Watkins 1995: 153, 254.

3. Wie könnte diese indogermanische Ausdrucksweise gelaute haben? Die Zahl der als wahrscheinlich in Frage kommenden Rekonstruktionen ist begrenzt. In der Odyssee findet sich der Vers 4.404

ἀμφὶ δὲ μιν φέβοκα νέποδες καλῆς ἀλυσόδνης
,Um ihn herum aber (schlafen) Robben, die *népodes* der schönen
Halosýdne ...'.

Wie man schon lange vermutet hat, ist *népodes* eine Umbildung aus postulierbarem **népotes*, 'die Nachkommen, Enkel' (sic; nicht **népōtes*), wahrscheinlich indem man das Wort als Kompositum mit dem Hinterglied 'Füße' missverstand: s. Frisk 1970: II 307f. Bei *Halosýdne*, wörtlich 'die zum Meerwasser Gehörige' handelt es sich um einen Beinamen der Meeresgöttin *Thetis*.⁷ Dahinter verbirgt sich wohl ein **halós hýdnē*, 'Welle des Meeres'; vgl. lat. *unda*, 'Welle' aus **ud-nā*. Die Übertragung von *népodes* auf die Robben als Nachkommen der Meeresgöttin dürfte sekundär sein. Da auch der altindische Gott *Apām Napāt* ein Zögling von Wasserfrauen ist und 'Nachkomme der Gewässer' heißt, ist wohl auch für das Vorgriechische ein Gott mit Namen 'Nachkomme' (**nepot-*) der Gewässer/des Wassers zu postulieren. Sein indogermanischer Name oder Beiname dürfte daher entweder im Sinne der östlichen Zeugnisse **h₂pōtm népōs*⁸ 'Nachkomme der fließenden Gewässer' gelaute haben, oder es stand an Stelle des Stammes **h₂ōp-/h₂ēp-*, 'fließendes Gewässer' der Stamm **u₂d₂l/*u₂ēd-n-*, 'Wasser' bzw. dessen Ableitung **u₂d₂n-ō-* bzw. **u₂d₂n-ēh₂-* 'zum Wasser gehörig'. In diesem Fall dürfte der Name entweder **u₂d₂nēh₂s népōs* 'Nachkomme der Welle/Wasserfrau' oder **u₂d₂nēs/u₂d₂nōm* népōs* 'Nachkomme des/der Wasser' gelaute haben; weitere Möglichkeiten bestehen kaum.

4. Formal und inhaltlich wird das Hinterglied dieser Verbindung durch den lateinischen Gott *Neptūmus* indirekt gestützt, falls dieser, was wahrscheinlich ist, als Basis die schwache Stammvariante **nept-*, 'Nachkomme, Enkel' (und nicht etwa **nebh₂-*) enthielt; s. Ernout-Meillet 1967: 438.

Neptūmus war ursprünglich kein Meeresgott, sondern Herr über die fließenden Gewässer. Der Name ist wahrscheinlich analog nach *Portūmus*, *tribūmus*, **pecūmus*, *Fortūna* umgebildet worden (Rix 1989: 238f.), die das Herrschersuffix **-h₂yn-o-* enthalten, das vom idg. possessiven 'Hoffmann-Suffix' **-h₂yn-* (z.B. in av. *maθrān-*, 'Spruchkennner') abgeleitet ist. Man kann nicht ausschließen, dass *Neptūmus* vor seiner Umbildung im Sinne italisch-keltischer Gemeinsamkeit mit dem Vorläufer von altirisch *Nechtan* < **nept-ono-* identisch gewesen war. Dieser *Nechtan*, wahrscheinlich ein ehemaliger heidnischer Gott, war Besitzer einer mit überirdischen Fähigkeiten ausgestatteten Quelle, was für Verwandtschaft mit *Neptūmus* spricht.¹⁰ Im Italienischen und

Keltischen dürfte also der idg. Göttername, dessen zweiter Bestandteil **népōs* lautete, durch eine Neubildung der Struktur **nept-Vno-* ersetzt worden sein, die aber – entgegen dem Ansatz bei Mallory-Adams 1997: 203 f. – wahrscheinlich noch nicht dem Urindogermanischen angehört hat.

Aus dem allen ergibt sich nebenbei, dass derjenige Gott, dessen Hinterglied **nepot-* lautete, zu dem formal und inhaltlich am sichersten rekonstruierbaren Gottheiten des indogermanischen Pantheons gehört¹¹. Sein zweigliedriger Name könnte einmal Beiname eines Feuergottes gewesen sein, doch dürften sich ihn bereits die Indogermanen selbst als im Wasser wohnend vorgestellt haben, wie die Texte zeigen. Ein weiterer Beiname von ihm dürfte m. E. in griech. Poseidaon (vgl. Janda 2005: 21 f.) fortgesetzt sein.

5. Nun zum Avestischen selbst. Wie wir gesehen haben, wird dem Gott *Apqm Napāt* zu Recht ein indogermanischer Vorläufer zugeschrieben, der in gewisser Weise das physikalisch Unmögliche, nämlich das Feuer im Wasser, repräsentierte. Die Frage ist nun, ob von diesem 'feurigen' Zug des Gottes auch im Avestischen etwas erhalten geblieben ist oder nicht.

Dazu muss man sich vergegenwärtigen, dass die Symbolik des Feuers sich im Iranischen grundsätzlich geändert hatte. Im Altindischen fungiert der Feuergott *Agni* als Bote zwischen Menschen und Göttern und ist außerdem naturgemäß an jedem (Brand)opfer beteiligt. Er wurde im Wasser von den Wasserfrauen aufgezo-gen, was mit seiner teilweisen Identifikation mit *Apqm Napāt* zusammenhängt. Im Avestischen ist der Feuergott *Agni* nicht erhalten geblieben; an seine Stelle trat der Genius *Ātar*, der Flexion nach ein ehemaliges Neutrum. Zu Zarathustras Zeit war *Ātar* offenbar als Genius des Gottes *Ahura Mazdā* konzipiert, nämlich als Opferfeuer, das durch Konsekration in den irdischen Repräsentanten der Sonne, des 'Feuers des *Ahura Mazdā*', verwandelt wird.¹² Da *Ātar* demnach kein wirklich eigenständiger Gott ist, weist er auch keine eigene Mythologie, wie z. B. eine Geburt im Wasser, auf. Eine direkte Fortsetzung der Vorstellung vom Feuer im Wasser ist also im Avesta von vorneherein nicht zu erwarten.

6. Was ist im 19. Yašt des Avesta über *Apqm Napāt* ausgesagt? Der Yašt handelt vom *X'arənah* (Glücksglanz, Segen, Herrschaftsglanz o.ä.), das in zweierlei Gestalt erscheint. Denn, wenn es in Besitz von Herrschern der Kavi-Dynastie ist, also im dritten Teil des Textes (ab 68), heißt es *kaunaēm x'arənō* 'kavisches X'arənah'. Dies gilt ebenso im ersten Teil (1-44), wo Götter und Heroen der Frühzeit der Welt dieses kavische X'arənah besitzen. Dazwischen aber liegt eine Epoche der Unsicherheit, in der das gute und das böse Prinzip um das X'arənah kämpfen (45-65). In dieser Zeit heißt es

Dumézils Argumente dafür, dass sich bei *Nechtan* noch Reste eines Charakters als Feuergott nachweisen ließen, werden von West 2007: 277 zu recht als fraglich bezeichnet. Dagegen erscheinen Dumézils und Pulvels entsprechende Vermutungen hinsichtlich *Neptūmus* im Wesentlichen plausibel.

¹¹ Boyce 1975 nahm an, *Apām Napāt* und *Vərəna* seien ursprünglich identisch gewesen. Jedoch ist der vedische Gott *Varna* funktional besser mit dem griechischen *Oureanos* zu verbinden, wofür Jackson 2002: 58 ff., 62 ff. (mit Lit.) plausible Argumente aus dem Bereich der Formelsprache beigebracht hat.

¹² Narten 1986: 148f, Kellens 2000: 109.

⁷ Vgl. Louden 1999: 73f., West 2007: 271.

⁸ Der Nom. Sg. nahm folgende Entwicklung: **népot-s* > **népōss* > idg. **népōs* > av. *nāpā*.

⁹ Die ältere Form des Genitivs Singular war **u₂ēd-n-s* (vgl. hethitisch *wetasas*). **U₂d₂nōm* war wahrscheinlich der Genitiv des Kollektivums.

¹⁰ Zu *Nechtan* und *Neptūmus* vgl. Dumézil 1968-1973: III 27-85, Puhvel 1973: 379-386 und 1987: 277-282, Mallory-Adams 1997: 203f. mit Lit.

ax'arəəm x'arənō 'das ungreifbare X'arənah'. Während Pirart 1992: 6 Anm. 2 die Bedeutung vom *ax'arəta*- offen lässt, Hintze 1994: 237-240 es mit „glänzend“ übersetzt und Lubotsky 1998:480 Anm. 8 es aus skythisch *afarta- 'ungegeben' erklärt, kehren Humbach-Ichaporja 1998: 15f. wohl zu recht zum Bedeutungsansatz „unnahbar, ungreifbar“ (unappropriated“) zurück und begründen ihn neu: Keine der beiden Parteien, weder die gute noch die böse, kann nämlich in dieser Phase des *X'arənah* habhaft werden; vgl. auch Kellens 1997-1998: 749.

7. Und dies wirft nun m. E. ein entscheidendes Licht auf *Apqm Napāt*. Er wird in dieser Phase aktiv. Das *X'arənah*, verfolgt vom guten Prinzip in Gestalt von *Ātar* und vom bösen Prinzip in Gestalt des Drachens *Dahāka* (47-50), flieht in den See (Meer) *Vourukaša* (51). Dann heißt es:

ā.dim haṭra hangsuruaitai

apqm napā auruaš,aspō...

„Da ergriß ihn (den Herrschaftsglanz) sogleich

Apqm Napāt, der schnelle Pferde hat ...“.

Es wird auch gesagt, dass *Apqm Napāt* das *X'arənah* (Herrschaftsglanz) begehrte. Anschließend folgt eine Strophe der Verehrung an *Apqm Napāt* (52), woraufhin *Ahura Mazdā* allen Menschen empfiehlt, das *ax'arəəm x'arənah* ebenfalls für sich zu begehren (53). Dann wird berichtet, wie *Fraŋrasītan*, Vertreter des bösen Prinzips, dreimal vergeblich im Meer *Vourukaša* nach dem *X'arənah* tauchte (56-64). Und schließlich erfahren wir, dass vom Gebiet des Sees *Kašaotia* aus die segensreiche Herrschaft der Kavi-Dynastie entstehen wird. In diesen See mündet der Fluss *Haētumant*, in dem sich nach Aussage von Strophe 68 eine große Menge von kavischem *X'arənah* befindet.

8. Aus dem allen ergibt sich, dass die Gottheit *Apqm Napāt*, die unter Wasser (*upāpa*-) in Gewässern und hier speziell im riesigen See *Vourukaša* wohnt, das *X'arənah*, das zu dieser Zeit für Gut und Böse ungreifbar ist, ergreift und im See behält. (Es wird nirgends gesagt, dass dieses Ergreifen misslingt). Er tritt in diesem *Yašt* also offenbar nicht so sehr als Vertreter des guten Prinzips denn als alter, vor-dualistischer Gott auf. Dass er hier das *X'arənah* beschützt, dürfte demnach ursprünglich anders motiviert gewesen sein als durch den Dualismus und ist wohl ein alter Zug des Mythos dieses Gottes. Beim *X'arənah* selbst fällt auf, dass es später in den Fluss *Haētumant* (heute: *Hilمند*) übergeht. In diesem befindet sich dann so viel *X'arənah* – und nun wird es wieder „kavisches X'arənah“ genannt – dass „er hier die nicht-arischen Länder (alle) auf einmal wegschwemmen könnte“ (68). Erst von diesem Fluß im Land *Arachosien* aus und dem See *Kašaotia*, in den er mündet, geht das *X'arənah* dann auf

die menschliche Dynastie der Kavis über. Es steht insofern eindeutig in Beziehung zu Gewässern¹³ und hatte daher vermutlich selbst eine Wassernatur.

Das Ergreifen und Bewahren des *X'arənah* ist also die entscheidende Tat des *Apqm Napāt*. Er vollbringt im Avesta keine weitere, während alle sonst mit dem *X'arənah* Beschäftigten, die *Aməša Spənta* und *Yazata*, *Haōtiya*, *Taxma Urupi*, *Yima*, *Θraētaona*, *Karāsāspa* und die Kavi-Fürsten, auch andere Funktionen haben bzw. Taten vollbringen.

9. Daraus folgt, dass *Apqm Napāt* ursprünglich in ganz besonderer Weise und wohl auch wesensmäßig mit dem *X'arənah* verbunden gewesen sein dürfte. Beide gehören ja zum Wasser.¹⁴ Unabhängig von seiner in neuerer Zeit so viel diskutierten Etymologie war das *X'arənah*- offenbar etwas, was man sehen konnte, wahrscheinlich etwas Leuchtendes. Nun sind wir an dem Punkt angekommen, an dem wir eine Hypothese über ein früheres Stadium des in Yt. 19.51 enthaltenen Mythens entwickeln können. *Apqm Napāt* ist ein Wassergott, während das *X'arənah* aus dem Wasser heraus auf eine iranische Herrscherdynastie übergeht. Der erste Teil vom Yt. 19, also 1-50, dürfte früher einmal nicht hierher gehört haben. Er besteht aus dem zwar alten, aber ursprünglich wohl ein Thema für sich bildenden Mythos vom *Yima* (31-34) und vermutlich jüngeren Ausgestaltungen; vgl. die Diskussion bei Kellens 1997-1998: 747. Die Überlieferung, der zufolge sich das *X'arənah* erst nachträglich in den See zu *Apqm Napāt* flüchtete, passt nicht sehr gut zur Wassernatur dieses „Glücksglanzes“. Daher dürfte es anfangs eher so gewesen sein, dass sich beide Wesen von vorneherein unter Wasser befunden hatten. Wenn dann das *X'arənah* von dort aus zu den Herrschern der Kavi-Dynastie kam, so liegt es nahe, darin eine Gabe des Gottes an die Menschen bzw. an jene Dynastie zu vermuten. Wenn das so war, dann ist es in Anbetracht der oben in 2.-5. dargestellten außeriranischen Entsprechungen des Gottes wahrscheinlich, dass der im Wasser befindliche „Glücksglanz“ ursprünglich einmal Teil des unter Wasser feurig glänzenden Wassergottes **Apām Napāt* gewesen war.¹⁵

¹³ Zur Beziehung zu Gewässern s. Hintze 1994:25 mit weiteren Belegen. Ob der See *Kašaotia* in der jüngeren Überlieferung an die Stelle des *Vourukaša* getreten ist, wie Hintze 1994:25 annimmt, spielt für unsere Frage keine Rolle.

¹⁴ Dagegen hatte Gershevitch 1959: 59f. aus dem Blickwinkel seiner Untersuchung des an Mišra gerichteten *Yašt* heraus das Auftreten von *Apqm Napāt* in Yt. 19.51 dann begründet, dass dieser Gott ebenso wie Mišra den Titel *ahura*- trägt und also eine „Herrenwürde“ (W. Geiger) habe: „Both are, as we saw, pacifiers of countries in turmoil and supporters of governmental authority. Either takes charge of fortune (x'arənah) at times when that precious commodity is in danger of falling into wrong hands.“ M. E. dürfte es sich hingegen so verhalten: *Apqm Napāt* ist seit (spätestens) indoiranischer Zeit der Verteiler der Gewässer der Welt (Yt. 8.34). Daher hat er eine gewisse Ordnungsfunktion und ist insofern Mišra ähnlich. Aus diesem Grund erscheinen beide parallel in Yt. 13.95 als Ordner, und in Yt. 19.35ff. wird Mišra neben *Θraētaona* und *Karāsāspa* ebenfalls als Ordner erwähnt, aber nur in schematischer Weise und nicht in einer mythologischen Funktion, die der von *Apqm Napāt* in 51 vergleichbar wäre.

¹⁵ Hintze 1994: 32 erwägt in teilweisem Anschluss an Bartholomae, dass der Lichtreflex der Sonne auf der Wasseroberfläche zur Vorstellung vom *X'arənah* beigetragen haben könnte. Eine Erklärung aus der ererbten Natur des *Apqm Napāt* heraus ist aber m. E. schon deshalb wahrscheinlicher, weil sie spezifisch indoiranisch ist. Humbach-Ichaporja 1998: 20, 132 glauben, die Anrufung dieses Gottes in Yt. 19.52 beruhe darauf, dass „*Apqm Napāt* was obviously invoked to grant warriorlike male progeny“. Das

Demnach dürfte das *X'aranah* durch Funktionsspaltung entstanden sein. Es ist hier sinnvoll, einen typologischen Vergleich anzustellen. Wie der indogermanische Vorgänger des vedischen Gottes *Pṛiṣan*, der die Pfade kennt, sich im Griechischen in zwei Götter gespalten hat, nämlich in den Vater *Hermes*, der die meisten der ererbten Funktionen bewahrt hat, und dessen Sohn *Pan* (*Pañ*), der vor allem den alten Namen fortführt¹⁶, so hat sich vermutlich auch der alte Wasser- und Feuergott „Nachkomme der Wasser“ im Avesta aufgespalten in den Wassergott, der den alten Namen fortführt, und das belebt gedachte *X'aranah* „Glücksglanz, Segen“, das dessen feurig leuchtenden Aspekt fortsetzt¹⁷. Dass gerade im trockenen Iran ein Segen für den Herrscher als vom Wasser ausgehend empfunden werden konnte, scheint verständlich. Der Kern des ursprünglichen iranischen Mythos könnte also der Übergang des Herrschaftsglänzes von *Apam Napāt* auf die Herrscher Arachosiens gewesen sein. Eine Dynastie legitimierte sich dadurch, dass sie vom Wassergott auserwählt worden war.

10. Abschließend ein Wort zu indogermanisch **nepot-* selbst. Der oben behandelte Göttername zeigt, dass die indogermanische Bedeutung ‚Enkel‘ ursprünglich aus ‚Nachkomme‘ entstanden war. Die Bedeutung von **nepot-* im Namen des Wassergottes ist nämlich sicher älter als die des Appellativums. Dieser aber spricht für ‚Nachkomme, Kind‘, denn im Mythos ist im Zusammenhang mit dem Gott nirgends von einer biologischen Zwischengeneration zwischen den Wassern und dem Gott die Rede.

Bedeutete aber idg. **nepot-* ursprünglich ungefähr ‚Kind‘, so spricht dies gegen die etymologische Verbindung mit idg. **h₂en-* ‚Ahn(e)‘ und für diejenige mit der Wurzel von **poti-* ‚Herr‘, ‚Gatte‘; vgl. für Literatur zu beiden Etymologien zuletzt Wodtko-Irslinger-Schneider 2008: 522 Anm. 2. Ein wesentliches Argument für die letztere Verbindung ist aber m. E. die Parallele zwischen idg. **ne-pot-* ‚keine Macht/Kraft habend‘ (sic) und hieroglyphen-luwisch *ni-muwi-za-* ‚Kind‘ (zu *muwa-* ‚Kraft, Macht, Mut‘) sowie *ni-wa-rani-* ‚Kind‘ (zu *wariya-* ‚Hilfe‘). Das Benennungsmotiv des Kindes ist also ‚das Kraftlose, Machtlose, Unfähige, Hilflöse‘. Vgl. auch gr. *νήπιος* ‚unmündig, kindlich, kindisch‘ aus **n₂-h₂p₂-iō-* ‚nicht (auf)fassen könnend‘ zur idg. Wurzel **h₂ep-* ‚fassen, ergreifen‘, zu der auch heth. *ēpp₂-lapp-* und lat. *apiscor* ‚ergreife‘ gehören¹⁸.

Abstract: From numerous attestations in the Avesta it becomes clear that *X'aranah* ‚glory, splendour of fortune‘ or *sim* has a strong connection with lakes and

ist zwar zusätzlich denkbar, hat aber nichts mit der mythologischen Funktion des Gottes in Yt. 19.51 zu tun, auf die sie nicht eingehen.

¹⁶ Zu *Pan* usw. vgl. Oettinger 1998 und 2000.

¹⁷ Der Gedanke, das *X'aranah* bei *Apam Napāt* entspreche dem Feuerglanz des im Wasser befindlichen altindischen *Apām Napāt* und auch seines indogermanischen Vorläufers, findet sich, wie ich bei der Ausarbeitung dieser Zeilen bemerkt habe, bereits bei Puhvel 1987: 281 und Louden 1999: 61, 75. Er beruht jedoch dort auf der aus metrischen Gründen widerlegbaren (Hintze 1994:28) etymologischen Verbindung mit ai. *svār* ‚Sonne‘ und nicht auf näherer Betrachtung avestischer Texte. Erst die Überlegung, dass *Apam Napāt* und *X'aranah* durch ihrer beider Wassernatur miteinander verbunden sind, macht es plausibel, das *X'aranah* als Fortsetzer des Leuchtens des ehemaligen, im Wasser geborenen Feuergottes zu betrachten.

¹⁸ Vgl. zu idg. **nepot-* demnächst Oettinger in den Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 64.

*rivers. The same is true for the god Apām Napāt, literally ‚descendant of the waters‘. An attempt is made to show that originally these two beings had belonged together. Before the myth of Apām Napāt and the X'aranah developed, the X'aranah probably was but an attribute of this god. PIE **nepot-* ‚grandchild‘ originally meant ‚descendant, child‘. Parallels like Hieroglyphic Luwian *ni-muwi-za-* ‚child‘, literally ‚having no power‘ confirm the analysis of PIE **ne-pot-* as ‚having no power‘.*

Literatur:

- Boyce, M., 1975: *On Varuṇa's Part in Zoroastrianism*. In: Mélanges Linguistiques offerts à Émile Benveniste. Paris, 55-64.
- Dumézil, G., 1968-1973: *Mythe et épopée*. 3 Bände. Paris.
- Ernout, A., Meillet, A., 1967: *Dictionnaire Étymologique de la langue Latine*. Paris.
- Frisk, H., 1970: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Bd. II. Heidelberg.
- Gershevitch, I., 1959: *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge.
- Hillebrandt, A., 1927-1929: *Vedische Mythologie*. 2 Bände. Breslau.
- Hintze, A., 1994: *Der Zamyād-Yašt*. Edition, Übersetzung, Kommentar. Wiesbaden.
- Humbach, H., Ichaporia, P. R., 1998: *Zamyād Yasht*. Wiesbaden.
- Jackson, P., 2002: *Verbis pingendis. Contributions to the Study of Ritual Speech and Mythopoeia*. Innsbruck.
- Janda, M., 2005: *Elysion. Entstehung und Entwicklung der griechischen Religion*. Innsbruck.
- Kellens, J., 1996: *Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna*. In: Journal Asiatique 284, 37-108.
- , —, 1997-1998: *Langues et religions indo-iranienne. Cours: De la naissance des montagnes à la fin du temps: Le Yašt 19*. In: Annuaire du Collège de France 1997-1998. Résumé des cours de travaux, 737-767.
- , —, 2000: *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*. Costa Mesa, California.
- Louden, B., 1999: *Bacchylides 17: Theseus and Indo-Iranian Apām Napāt*. In: The Journal of Indo-European Studies 27, 57-76.
- Lubotsky, A., 1998: *Avestan X'aranah: the etymology and concept*. In: Sprache und Kultur der Indogermanen. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft. Innsbruck, 479-488.
- Mallory, J. P., Adams, D. Q., 1997: *Encyclopedia of Indo-European Culture*. London and Chicago.
- Mayrhofer, M., 1963: *Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Band II. Heidelberg.
- , —, 1996: *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Band II. Heidelberg.
- Narten, J., 1986: *Der Yasna Haptanahiti*. Wiesbaden.
- Oberlies, T., 1998: *Die Religion des Rgveda*. I, Wien.
- Oettinger, N., 1998: *Semantisches zu Pan, Pṛiṣan und Hermes*. In: J. Jasanoff u. a. (Hrsg.), *Mír Curad. Studies in Honour of Calvert Watkins*. Innsbruck, 539-548.
- , —, 2000: *Die Götter Pṛiṣan, Pan und das Possessivsuffix **h₂en-**. In: B. Forssman und R. Plath (Hrsg.), *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik. Arbeitstagung der*

- Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen., Wiesbaden, 393-400.
- Oldenberg, H., 1917 : *Die Religion des Veda*. 2. Auflage. Stuttgart.
- Pirart, E. V., 1992 : *Kayān Yasn (Yasht 19.9-96). L'origine avestique des dynasties mythiques d'Iran*. Sabadell (Barcelona).
- Puhvel, Jaan, 1987 : *Comparative Mythology*. Baltimore.
- Rix, H., 1989 : *Lat. patronus, matrona, colonus, pecunia*. In: *Indogermanica Europaea*. Festschrift für W. Meid, Graz, 225-240.
- von Schroeder, Leopold, 1914-1916 : *Arische Religion*. Zwei Bände. Leipzig.
- Tremblay, X., 1994 : *A propos de deux éditions récentes du Yašt XIX (Notes de lecture avestiques I)*. In : *Die Sprache* 38, 99-131.
- Watkins, C., 1995 : *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. New York – Oxford.
- West, M. L., 2007 : *Indo-European Myth and Poetry*. Oxford.
- Wodtko, D. S., Irslinger, B., Schneider, C., 2008 : *Nomina im Indogermanischen Lexikon*. Heidelberg.

Avestan *daxša-* and *ciθra-*.

I. The Semantic Field: Female *Germen* and Menstruation¹

Antonio Panaino

In another contribution I have discussed the symbolic and ritual implications connected with the Mazdean taboo of menstruation and with the fear for blood and bleeding in the framework of the myth of Jēh, the primordial Whore². There I briefly entered the problem of the etymology of Av. *daxša-*³ and Pahl. *daštān* "menstruation", but for a lack of space I did not discuss the semantic implications connected with these words. I would like to dedicate the present analysis to this topic, offering the results of this study to Jean Kellens, with whom I have had the fantastic opportunity to develop my Avestan studies, since he was still teaching in Liège. I must thank Jean Kellens for the doctrine with which he has illuminated many of my works and for his personal friendship that remained limpid and supportive notwithstanding some differences of opinions.

Av. ¹*daxša-*, n., and Pahlavi *daštān* surely derive from the same Proto-Iranian root (more precisely: under Pahl. *daštān*⁴ two historically different stems coexist, one meaning "menses, menstruation" from ^{*}*daxštāna-*, and another, "menstruated woman," from ^{*}*daxštā-Hn-*⁵), but the origin of the Avestan basic stem arises some difficulties we need to discuss. According to Bartholomae, L.Av. ¹*daxša-*, n., means: "Zeichen, Kennzeichen, äusseres Merkmal"⁶ and then:

- a) "von sichtbaren körperlichen Mängeln und Leiden";
- b) "von den periodischen 'Merkmalen' des weiblichen Geschlechts".

This stem occurs also in the compound ²*fra-daxša-*, adj. "mit einem Zeichen versehen, gezeichnet"⁷, which Bartholomae considered (with ¹*daxša-*) as a substantivization of a stem built on the passive perfect participle of a verbal basis ^{*}*daxš-*, in its turn different from the apparently identical passive perfect participle ¹*fra-daxša-* of the verb *daxš-* "lehren"⁸. We can also remind of the existence of secondary stems like

¹ The present paper has been one of the subjects discussed in the framework of a seminar (entitled "Studi Avestici e Mazdei") organized by the Collège de France and the University of Bologna, at Ravenna (23rd March–1st April 2008); J. Kellens, A. Panaino and A. Piras lectured in the framework of the postgraduate classes of Iranian Studies at the "Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali". I must thank again Jean Kellens and the Collège de France for this splendid opportunity. The second part, concerning the morphological formation of the compounds entailing *ciθra-* and *daxša-*, will be published by Velizar Sadovski.

² Panaino (forthcoming).

³ Bartholomae's "*daxša-*" (1904: 676-677).

⁴ See Cantera 2004: 307, n. 187.

⁵ It is a possessive formation with the *-h₂m-* suffix discovered by K. Hoffmann. See again Cantera 2004: 307, n. 187. See also N.P. *daštān* "Frau, die die Regel hat" (Bartholomae 1904: 677, note).

⁶ 1904: 676-677.

⁷ Bartholomae 1904: 981.

⁸ Bartholomae 1904: 676; but see Insler 1962: 56-57.

daxštāuuant- "Merkmale, Zeichen (körperlichen Gebrechens) an sich tragend" (and, of course, *daxštāuunt-* "mit der Regel behaftet, menstruierend"⁹), and probably also that of the proper name *pouru.dāxšti-*, m., "having many distinctive marks".¹⁰ Furthermore, we must note the existence of a similar stem ²*daxšta-*, n.¹¹, a *δπαξ ελρημένον* occurring in Vd. 14, 6, with the meaning "Feuergerätschaft".

In a remark, Bartholomae explicitly refused to register ²*daxšta-* under ¹*daxšta-*, but noted that it was translated in Pahlavi with *daxšag* (*daxšak*)¹² and suggested (with a question mark) a comparison with N.P. *daxš* "Geschäft". In the case of ¹*daxšta-* and of the compound ¹*fradaxšta-* Insler has tried to explain¹³ all these forms as derived from the verbal root *dāš-* "to show", establishing a close comparison between a doublet like ⁹*pixšta-*/⁹*paxšta-* (from *paš-* "to carve, embroider") and ⁴*dixšta-*/*daxšta-*. It is only starting from these forms that a new present stem, *daxšaiti* (*daxš-*) would have been generated, while the earlier connection between Avestan *daxš-* and Vedic *dákṣati* is ruled out. The last statement is today generally accepted¹⁴, while the earlier attempt made by Humbach¹⁵, who tried to establish a parallelism between Av. *daxšat* (Y. 43, 15c) and *dákṣatā* (Rv. VII, 32, 9), has been rightly rejected by Kellens¹⁶, because IE. **k⁹ṣ-* is represented in Avestan by *-š-*, not by *-xš-*. However, in its turn, also the solution proposed by Insler does not appear definitive. In fact, as Schlerath¹⁷ has shown, also if we admit that *dāš-* had generated the participial stem *daxšta-* already in the Gāṇās, it is chronologically impossible that from the latter one a new verbal root like *daxš-* might be immediately derived. Furthermore, we must note that Insler's solution is based on the value we credit to the assumption that the comparison between ⁹*pixšta-*/⁹*paxšta-* and ⁴*dixšta-*/*daxšta-* is sound from the point of view of the linguistic material. Unfortunately, the most important item supporting the proportion suggested by Insler (i.e. **di[x/š]ta-*) is missing, as he himself noted¹⁸, although we must consider the instability of the Avestan vocalism. The possibility that, in other cases, *-ix-* (already in an

early period), assimilated to *-ax-*, remains interesting, but the fact that this was a dialectal phenomenon¹⁹ (as in Christian Sogdian) should signify that it might have only a limited influence (in fact, this isogloss did not work systematically in Older and Later Avestan, as far as we know), and that in any case it was geographically limited and chronologically later, although it could be earlier than the definitive redaction of the Sasanian Archetype.

In addition to these considerations, we must note that the etymology of the stem *daxšta-* in the special meaning of "menstruation" cannot be simply derived by a root which means "to point out", as generally assumed, because a number of internal Avestan data presents a more intricate situation. Menses, in fact, are not a simple stain or spot, but represent in the framework of the Mazdean speculations—a *mark of pollution*, considered as dangerous as a disease. Their relation with blood is complex and involves not only some taboos, but also a primitive doctrine of the procreation, which deserves a closer discussion. Probably, the period of bleeding was considered like a disease, and such a statement can be observed still among Iranian isolated populations, like, for instance, the Yaghnobis²⁰.

I believe that a new assessment of this interesting lexical group can be proposed as an alternative hypothesis. In fact, a different solution is at disposal if we accept to follow a suggestion already made by Burrow²¹, who assumed that Av. *daxšāra-*, m./n. "signal, distinguishing mark" (?)²² and ¹*daxšta-* should be connected with *daxša-*, m. "fire, branding"²³. More precisely, Burrow suggested that Av. *daxša-* would correspond to Skt. *lakṣd-*, both with the etymological sense of "branding". Burrow noted that also words such as *lákṣman-*, *lakṣmī-* of a similar meaning belong to the same Sanskrit family; then, he wrote: "the relation of the initial consonants is the same as that between Skt. *lipi-* 'writing' and OPer. *dipi-*". In the case of these words, Burrow suggested two possibilities: either the East-Iranian isogloss *l > d* extended at some time into the Indo-Aryan area, or *lakṣd-*, etc. reflected an early borrowing from the Eastern Iranian area. In any case, on the ground of a common derivation from the root *dah-* "to burn", he noted: "The relation of Av. *daxšta-* 'sign' to the Skt. participle *lakṣita-* is exactly the same as that between Skt. *bhakta-* 'food' (< **bhakṣta-*) and *bhaktita-* 'eaten'".

Although these speculations result to be improvable²⁴, the idea that *daxša-* and *daxšta-* derive from the root *daj-* is not far-fetched, and this possibility should be investigated more in detail.

⁹ See Insler 1962: 65.

¹⁰ I owe this information to Dr. Saifiddin Mirzoev (Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan). If somebody asks a menstruated woman how she feels, she can properly answer: *man kasal-im, šinša-i karak mumkin na-ast* "I am sick (*man kasal*), it is not proper to prepare the dough (for the bread)".

¹¹ Burrow 1950: 109, par. 6; cf. Mayrhofer 1976, III: 84.

¹² According to Bartholomae 1904: 676, but see Kellens-Pirart (1990: 253) who consider the relation of *daxšat* (Y. 43, 7) with *daxš-* and *daxšta-* unclear.

¹³ See Pursiññā 21 [22] (JamaspAsa-Humbach 1971, I: 36-37, 87, 98). Cf. Bartholomae 1904: 676.

¹⁴ See Mayrhofer 1996: 472-473 sub *lákṣman-*.

⁹ Bartholomae 1904: 677.

¹⁰ Cf. Duchesne-Guillemin 1936: 162; cf. Bartholomae 1904: 900. See also further the patronymic *pouruḍāxšaitāna-*.

¹¹ Bartholomae 1904: 677.

¹² See MacKenzie 1972:25: "mark, sign, characteristic; memory".

¹³ See Insler 1962: 53-65.

¹⁴ See Kellens 1984: 108.

¹⁵ See Humbach 1959, II: 52; Humbach 1957-58: 218-219 tries to translate *fradaxštar-* as "Verkinder, Schleuderer".

¹⁶ Kellens 1984: 108. Humbach (1991, II: 144) confirms his earlier opinion assuming that *daxšat* "suits, is suited for, fits" corresponds to Vedic *dákṣatā*. With regard to *daxšāra-*, Humbach (1991, II: 138-139) assumes that it is a derivative or a compound with *daxša-* (Ved. *dákṣa-* "ability, energy"), comparable in its formation with compounds like Ved. *karmār-* "smith" < *karma-* + *āra-*, but he is also compelled to admit that this formation results in a dissyllabic reading of the internal *-ā-*; thus, the hemistich has two syllables more. In addition, Humbach translates P. 21: **dažat ži mañ auvanuata daxša* "for he burns with so much energy", and not "branding", a solution which eliminates the *figura etymologica* in my opinion present in this sentence.

¹⁷ Schlerath 1962: 574.

¹⁸ See Insler 1962: 55, n. 11.

The Pahlavi translation for *daxša-* is *dazišn* 'burning', clearly derived from the Pahl. verb *dasidan* 'to burn, scorch'²⁵ from the same Proto-Iranian root that we can find in Av. *daj-* (meaning *were*)²⁶ and in Vedic *dah-*.²⁷ The present stem of *daj-* is *daša-* (Ved. *dāhati*, p.p.p. *dagdhā-*); cf. also Parthian '*wdj-* (*ōdāz-*) [*< *aya-daj-a-*] "to burn", '*wdjn* (*ōdāzan*) "rigor, harshness"²⁸; Sogdian *ōx-* (3rd sg. *ōxsty* P.6, 158 'ripens' *vel sim.*), perhaps '**ōx-* "to mark"²⁹, *ōy-* "ardent, fiery"³¹, etc.; Khot. *daj-* "to burn"³², *dīs-* "to make (it) burn", *padaj-* "to burn"³³; New Persian *dāzan* "violent"³⁴ (*< Parthian *dažan < *dajana-*³⁵, borrowed in Armenian *dažan* "violent, wild"); Balochi (**)diz-*³⁶, past stem *daxt* "to brand", *dajit/daj-* "to bite, sting", *daxt'a* "brand mark"; Zaz. *dəziyis/dəžen-* "to hurt"³⁷, *Bakht. dāy bīdan* "to be fried, broiled"³⁸; Ossetic *iron* 'to harm' (*< *daxš- < *dag-s-*³⁹); Yaghn. *daxš-*, past participle *daxša* "it hurts" [impersonal], *daxša* "pain"⁴⁰, and the causative *daxšon-*, inf. *daxšonak*⁴¹; Waxi *pidic/pidic-*, past stem *pidon/pid-*⁴² "to catch fire, be ignited"; Sarikoli *ōiz-*, secondary pret. *ōizd* "to be ill"⁴³; Parāčī *dāy* "a scar"⁴⁴.

Very interesting is, in its turn, N.P. *dāy* [and *day*], meaning "burn mark"⁴⁵, but also "dénué, sans poils; aux cheveux, barbe, sourcils et cils entièrement rasés, rendu

complètement chauve par la teigne",⁴⁶ which must be compared with L.Av. *daya-*, Yt. 8, 21, 'glabrous'⁴⁷ (because "burnt out" [?]) and with the Byzantine Greek adjective *δδαιαλος* 'rothbraunes Pferd (?)' (doubtless an Iranian loanword). It would be possible to connect to this lexical and semantic family also a series of words like N.P. *dāy/day*, *dākdak*, etc., generally referred to as "ground where nothing grows", "barren desert"⁴⁸, or like Pahl.⁴⁹ and N.P. *dašt* and Sogdian *B dāxšth-*, *X dāxš-* "plain, desert"⁵⁰, as Eilers⁵¹ admits, although the latter should not exclude in some place-names (e.g. *Dāyestān*) a derivation from Turkish *dāğ* 'mountain'⁵².

Already Bartholomae, although with some precaution, suggested that also *daxma-*, m., is originally meaning "Verbrennungsstätte"⁵³, would be another stem derived from *daj-*.⁵⁴ We will see below how important this work is in connection with the meaning of "mensens".

The respective Indo-European root for "burning" is well documented: we may confer to Pokorny⁵⁵, sub voce "*dhegʰh-* 'brennen'^{56a}", nominal derivatives **dhegʰh-o-s*, **dhegʰh-ro-s*; see also *febris < *dhegʰh-ri-s*.⁵⁷

Thus, one possibility would be that of explaining Av. *daxša-* as a nominal stem built on the past participle form of the verb **daj-*; then, from IE. **dhegʰh-to- > I.Ir. *dagd'a- > Ir. *dagda- > O.Av. *dag'da-* but L.Av. *daxša-* (with "analogische Umgestaltung"⁵⁸). In this case, various explanations could give a reason for the final (apparently irregular) development to *-št-*:

a) an influence of the present stem (*daž-d'-ti < *daj-a-ti < *dʰaj-a-ti < *dhegʰh-e-ti* or, better, *daž-d'-ti < *daj-ja-ti*)⁵⁹, assuming that *-t-* evolved the same prop. *-s-* as **-t-*, **-f-* (see, e.g., Av. *yaxšt-* versus Ved. *yajf-*);

⁴⁶ Benveniste 1954: 32-33.

⁴⁷ Panaino 1990: 45, 113. Bartholomae (1904: 675) does not propose any etymology, and is sceptical about the suggestion made by Geldner (1881: 479, n. 33), who, in my opinion with some insight, already mentioned N.P. *dagh* (Vullers, *caput ex porrigine capillis vacuum*).

⁴⁸ Cf. Steingass 1892: 530 (*dakk* and *dak u lak*), etc.; see Eilers 1988: 367.

⁴⁹ Cf. Nyberg 1931: 50; 1974: 59; MacKenzie 1971: 25. See also the possible connections with Kharoṣṭhi *lāphana* "desert (?)", suggested by Burrow (1935: 786), who, in any case, considered *dašt* "plain, desert", and *daštān* "menstruation" to be etymologically related.

⁵⁰ Gharib 1995: 139-140. Cf. Benveniste (1946: 110) with reference to *dāyēth* (*dāyēth*) "desert".

⁵¹ Eilers 1988: 367-368.

⁵² Eilers 1988: 367.

⁵³ Bartholomae 1904: 675-676. About the alternative proposal of Hoffmann (1965, 238 = 1975-1989: 338) see n. 74.

⁵⁴ See also Rastorgueva-Édel'man 2003: 282-283 sub **daxma-* and **daxma-ka-*.

⁵⁵ 1959, I: 240-241. Cf. also Mayrhofer 1963: 29; Werba 1997: 194; Rix 2001: 133-134 sub **dhegʰh-* "mit Feuer behandeln, verbrennen (tr.)".

⁵⁶ We must also consider the existence in Vedic of two other verbal roots like **kṛay-* "vernichten, zerstören" (*< *dhegʰh-ej-*), **kṛay-* "brennen" (perhaps *< *dhegʰh-eH-*), of which ones the possible relations with Ved. *dah-* and IE. **dhegʰh-* are still debated and unclear (see Mayrhofer 1992: 428, 430, 712-713, and also 727 sub *dīkṣ* "sich weihen").

⁵⁷ Pace Ernout-Meillet 1959, I: 222. Cf. also *foveā* (iter.-caus.) "I make warm (intensely)".

⁵⁸ Cf. Bartholomae 1894: 22; see also Schindler 1976.

⁵⁹ As already suggested by Martínez (1999: 130); cf. Cheung 2007: 53.

²⁵ But also "to blind by cauterisation", Nyberg 1974: 61; cf. MacKenzie 1971: 25. Khwar. *Dky* "brand" and the denominative 3Sg *Dkyyd* Muq. 157.3-4 "cauterize" (Henning-MacKenzie 1971: 36) is a loan-word from Arabic *ḍak* "burn fiercely" (MacKenzie 1970-1972 I: 548 and 111.3, Samad 1986: 65).

²⁶ Bartholomae 1904: 675.

²⁷ Mayrhofer 1992: 712-713; cf. Mayrhofer 1963: 29. See also Rastorgueva-Édel'man 2003: 279-285.

²⁸ Ghilain 1939: 51, 66b; Cheung 2007: 54; Rastorgueva-Édel'man 2003: 280.

²⁹ The passage is translated "les céréales sont bien chauffées (?) by Benveniste with reference to Av. *daj-* (1940: 90, line 158; 206).

³⁰ Cheung 2007: 54 points out that Sogd. *ōxš-* is weakly attested in Henning's tentative reading (*daxš*) 'sign, mark' of a severely damaged part of the Sogdian-Parthian glossary ms. M 2608 r 2 (Henning 1944: 48.2), without preserved Parthian counterpart. However, Henning's supposition is not without basis, since the preceding and the following lemmata belong to the same semantic field 'mark, designation' [editor's note].

³¹ Cf. Benveniste 1933: 39, n. 1 (= 1979: 39, n. 1); 1936: 206 (= 1979: 133); 1940: 228 and I. 13.

³² Bailey 1979: 150-151; see Emmerick 1968: 43.

³³ Bailey 1979: 207-208; Emmerick in Emmerick-Skjærva 1987: 78-79.

³⁴ Lentz 1926: 286.

³⁵ Benveniste 1936: 206 (= 1979: 133).

³⁶ About Bal. *dīs-*, which rests only on a restoration, cf. now Korn 2005: 194 [editor's note].

³⁷ Cf. Cheung 2007: 54.

³⁸ Cheung 2007: 54.

³⁹ Abaev 1979: 285; cf. Rastorgueva-Édel'man 2003: 280.

⁴⁰ Andreev-Peščereva 1957: 245; Cheung 2007: 54.

⁴¹ Rastorgueva-Édel'man 2003: 280.

⁴² Steblin-Kamenskij 1999: 261; Cheung 2007: 54. Morgenstierne (1938: 533) writes: "Possibly *pidin-* *< *pati-dagna-*, and *pidic-* a secondary formation?"; he mentions also Parth. *pāyn* "to ignite" [Tremblay 2005: 686 n. 58 traces *pidic-* to the inchoative **pati-daxsa-*].

⁴³ Morgenstierne 1974, 33; cf. Bailey 1979: 208.

⁴⁴ Morgenstierne 1929: 248.

⁴⁵ See Wolff 1935: 360: "Brandzeichen, Zeichen", "Ätzung, Verbrennung", "Brandmal, Qual"; cf. also *dāydl* "gequälten Herzens, herzenswund". Sep. in addition, Kwar. *d'y* "brand", a Persian loanword; Rastorgueva-Édel'man 2003: 281-282.

b) as Henning⁶⁰ suggested, a direct derivation from a new verbal base *daxš-* “to brand, mark” (from *dag-* + *-s-*), a solution which gives a more solid argument to the origin of the verbal base ²*daxš-*, *ex abrupto* proposed by Bartholomae *ad hoc*;

c) An alternative hypothesis starts from the observation that the IE. verbal root *dʰegʷh₂-* has a sigmatic aorist stem **dʰegʷh₂-s-*; cf. Ved. *adhāk, dhāk* and the later *dhāksīt*; Toch.B. 3rd pl. *tsekār*, 1st of the middle *tseksamai*. In addition, Vedic seems to attest an (athematic⁶¹) participle of the sigmatic aorist, *d(h)āksat* (nom. sg. m.⁶²), the origin of which is debated⁶³. Kellens has shown⁶⁴ that, in Avestan, participial stems of the aorist might be derived from the subjunctive of a sigmatic aorist. Thus, in Later Avestan we should expect an aorist stem **daxš-* (with analogic restitution of the voiceless consonants instead of the voiced ones in the expected G.Av. **dagʷh₂s-* < P Ir. *dagʷh₂s-* < L Ir. *dʰagʷh₂s-* < IE. **dʰegʷh₂s-* with Bartholomae’s law from earlier IE. **dʰegʷh₂-s-*), an active participial stem **daxš-ant-*, but also a middle participial stem like **daxšāna-*. From the latter base, a new (secondary) root *daxš-* could be easily formed, just like in the case of the stem and the root *maraxš-* < *maraxša-*, which in its turn probably derives from *marc-* “to destroy”, although not directly, but *via* forms like *maraxšānō*, originated from a stem of subjunctive in **-sa-*, as Kellens⁶⁵ has suggested. Then, *daxšāta-* could derive from this root **daxš-* (plus a *-ta*-suffix).

We must observe that the present solution (partly) counters the conclusions recently formulated by Cheung⁶⁶; actually he tries, as Insler did, to derive Av. *daxšāta-* (and Pahlavi *dāštān* “menstruation”) from the verbal root *daxš-* “to show, teach, reveal, mark”, although he prudently does not refuse a possible connection with *daj-*⁶⁷, in particular in the case of Modern Persian *daxš* “dark and gloomy” and Pahl. *daxšag* “start-sign”. Cheung recalls that, according to Insler⁶⁸, the Av. root *daxš-* itself could be the result of a secondary development from the past participle of *dāēs-* “to show”, but in any case he acknowledges Schlerath’s objections. In fact, if Insler affirmed⁶⁹ with apparently sound arguments that *daxšāta-* “sign, mark” should be derived from *daxš-* “to point out, reveal”, thus criticizing Bartholomae’s cautiousness when avoiding this direct connection, I must remark that, apart from the chronological difficulties rightly invoked by Schlerath, the alternative meaning “menstruation” presents a number of linguistic and semantic implications for which the suggested derivation from *dāēs-* does not appear very convincing. In fact, also in modern contexts, like in the case of New Persian *dāy* and *day*, the meaning “mark” is not generic at all, but it is based on the fact that this

is a “burn mark”, a mark obtained with fire, as in the case of the spot stamped on the animals in order to attribute them as property of different owners.

For these reasons (and other ones to be referred to below) I suggest that the etymology of *daxšāta-* “menses” would be that of “(something) strongly burnt”, i.e. “marked with fire”, which became then “mark, sign” (by substantivization with a generic and amphibolic value, ritually both positive and negative, in ahuric and daēvic contexts), while the meaning “menstruation” (only in daēvic context) was obtained through a substantivization but with semantic restricted and specialized implications.

This result could be explained on account of the fact that menses were considered as a (monthly) manifestation of the internal blood that was regarded as being “burnt”, while, when getting out, it appeared as a dark or red-brown coloured “mark” of pollution. Bleeding (and menstrual blood) could be denominated like this because of the high temperature of this blood emission and of the specific colour menstrual blood assumes. It can be useful to mention Ir.Bd. 15, 2, where it is stated that “the menstruation of women and (that of) cattle is a state of heat, because when cattle are on heat, they urinate blood” (*zan dāštān ud gōspāndān wardagih ēš gōspāndān ka wardagih bavēnd xōn mēzēnd*⁷⁰). Thus, heat and menses result to have been brought into a direct relationship in an Iranian (Mazdean) framework.

In favour of the suggested new etymology of ¹*daxšāta-*, we can mention Av. *dāēu-*, the name of a disease (listed together with *tafnu-* “fever” and glossed in Pahlavi as *dard* “pain”), which has to be interpreted as an “innere Glut”, from the verb *daj-*, as already Bartholomae⁷¹ assumed. The presence of this nominal stem, derived from the same root meaning “to burn”, shows that in some cases it was possible to associate fire and branding also with diseases and negative (or ambiguous) physical conditions. Furthermore, we must consider that Av. *daxma-* is used in Vd. 5, 51 (*aēte daxma upa-gharazāēta aītarāt nāēmāt barəθrišua uruθpō.hua* “(this woman) must sprinkle this *daxma* in her womb and entrails⁷²”), with the value of “uterus⁷³” in a very relevant framework (Vd. 5, 45-51), where the treatment of a pregnant woman who aborted is carefully described. The womb is the place of generation, where male semen and female germ (= eggs) join and start to produce a new life. In case of abortion, bleeding reappears very frequently, and sometimes it announces and precedes a premature birth. Then, it is not too strange that the place where the foetus died was considered not simply as a metaphoric tomb⁷⁴, but as a real “place of heating”, where the new life was burnt (like in an oven) due to an internal fever. If we assume that a physiological

⁶⁰ 1940: 49 = 1977, II: 50.

⁶¹ In Vedic, the aorist participle is athematic, but we could also have thematic forms like **d(h)āksant-* or *d(h)āksānt-*. See Narten 1964: 134 with a discussion.

⁶² See Narten 1964: 134.

⁶³ See Rix 2001: 133.

⁶⁴ Kellens 1984: 396.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cheung 2007: 70.

⁶⁷ See Cheung 2007: 53-54.

⁶⁸ Insler 1962: 55.

⁶⁹ See Insler 1962: 56-65.

⁷⁰ Pakzad 2005: 1999; cf. Anklesaria 1956: 138-139.

⁷¹ 1904: 740.

⁷² On the syntactical problems of this sentence, see Kellens 1984: 50. Cf. Wolff 1910: 348.

⁷³ See Bartholomae 1904: 676: “Uterus einer Frau, die eine Totgeburt gehabt hat”.

⁷⁴ About the Pahlavi translation (*h)azāšn*, see Cantera 2004: 71, n. 76. Hoffmann’s ingenious etymology of *daxma-* < Ir. **dajma-* < IE. **dʰagʷh₂-mo-* (cf. Gr. ταπόω) is based merely on the presumption of a dissimilation (1965 = 1975: 338), which, however, has no real Avestan parallels; processes like dissimilations or analogies take place only sporadically and in a too unsystematic way to be taken as definitive arguments.

connection between menses and heat was established, as Pahlavi sources show, it is difficult to assume that abortion, fever and menstrual bleeding were, in their turn, not brought into relationship. Actually, the Pahlavi commentary to the translation of Vd. 5, 49, clearly states: "Unless a woman certainly knows: 'I am pregnant', whenever anything appears thereto, she shall consider it to be due to menstruation. When she certainly knows: 'I am pregnant', unless she certainly knows that it is dead matter, she shall not consider it as that" (*tā ēwar dānēd kū ābustan hom, hamē ka-s ēē-š pad-iš paydāg bawēd ā-š pad ēn dārišn kū az daštān. ka dānēd kū ābustan hom, bē ka ēwar dānēd kū nasā, tā pad-iz ān-iz nē dārišn*⁷⁵). These statements confirm that it was quite possible for women to confuse dead matter deriving from an abortion with simple menses and bleeding⁷⁶.

Then, the existence of an independent stem, denominated by Bartholomae as *daxša-* (for him, of unknown origin), must be re-discussed; in fact, not only its Pahl. translation *daxšag* "sign, mark, token"⁷⁷ is identical with that of Avestan words like *daxšāra-* and *daxša-*, but Bthl.'s "*daxša-*" occurs in a context (Vd. 14, 6) where its meaning "fire-instrument" (*θāvō daxšām*) results to be clearly linked to the act of burning (cf. again Av. *daxša-*). Furthermore, these instruments are called in Vd. 14, 7 *ātra, carana-*, n., "Feuergerät, zur Instandhaltung des Feuers dienendes Gerät"⁷⁸. Probably, also this stem derives from the root *daj-*, and its original meaning was that of "(an instrument) which has to do with burn(ish)ing", as an appertinative derivative in *-ta-*. In support of this solution we can mention Pašto *lošai* "vessel", which Morgenstierne⁷⁹ earlier derived from **daxštra-*⁸⁰, cautiously connected by him with Av. *daj-* "to burn", while the *NEVP*⁸¹ proposes a derivation from **daus/straka-*. Cf. also (Chr.)

Sogd. *dxšcyg* "buried, entombed",⁸² Bactr. *laṣuyyo* "place of burial" (< **daxma-ka-* with reference to MP. *daxmag* "place of exposure, place of burial"⁸³ and *laṣṣataniyo* "crematorium" (< **laṣṣatavo* "burning" [< **daxšana-*] + suffix *-iyo*⁸⁴).

In the framework of the present analysis we must consider another occurrence of *daxša-* (Vd. 1, 17 and 18), which was not registered by Bartholomae⁸⁵ under the entry "menstruation" but simply under the preceding one, as a "sign" or "mark" (of a physical defect). In these two cases, *daxša-* is mentioned as one of the calamities introduced by Agra Mainyu into the good creation:

Vd. 1, 17: *daē ahe paitiāram frākərəntāš agraō mainiūš pouru.mahrkō araθβitiāca daxša anairitiāca dahhuē.āiβistāra* "But Agra Mainyu (being) very mortiferous fashioned the calamity of this (good creation): irregular *daxša* and the non-Aryan landlords".

Vd. 1, 18: *daē ahe paitiāram frākərəntāš agraō mainiūš pouru.mahrkō araθβitiāca daxša araθβitma gərəmāum* "But Agra Mainyu (being) very mortiferous fashioned the calamity of this (good creation): irregular *daxša* and abnormal heat".

With close regard to these calamities, the Pahlavi translation runs as follows: (Vd. 1, 17) *abārōn daštān [stahmtar bawēd] anērān-iz dehān abar-mānišn* "the abnormal menstruation [it is very oppressive,] and the domination⁸⁶ of the non-Aryan lands⁸⁷; (Vd. 1, 18) *abārōn daštān [stahmtar bawēd] ud ān ī abārōn garmīh [freh az paymān bawēd]* "the abnormal menstruation [it is very oppressive,] and the abnormal heat [it is more than (i.e., it is beyond) the measure]"⁸⁸.

In this case the Pahlavi interpretation of *daxša-* seems to be the correct one. In fact, the translation of *araθβitiāca daxša araθβitma gərəmāum* as "irregular menses and abnormal heat" is supported by various arguments: the use of stems like *rtu-* "period of fecundity, period fit for procreation"⁸⁹, *rtviya-* "a kind of procreative female seed (full of blood), belonging to [their whole] period of fecundity"⁹⁰, *ārtavā-* "idem", is consistently attested in Vedic sources, as Slaje⁹¹ has clearly shown. Then, the *araθβitiā-* moment corresponds to a period of barrenness and pollution, in other words, menses; in this case the *katamenia* are considered in one of their most annoying aspects, i.e. their irregularity,⁹² which makes, for instance, coition dangerous (from the point of view of men's purity) and women's life difficult, for instance, through an excessive length of the

⁷⁵ See Anklesaria 1949: 123.

⁷⁶ A more detailed investigation should be dedicated to Pahl. *daštāg*, which, according to Nyberg (1931: 50-51), should denominate the first phase of the human foetus in the mother's womb. If this interpretation is the correct one, the semantic implications stemming from the root *daj-* become much more pertinent. In Ir.Bd., 1, 58, the *mēndō* creation in its fatness (**pīnīn*) is compared with semen (*šuh*), the *gumēzagō* with the mixture of semen (*šuh*) and blood (*šōm*), then the mixed state, as a microcosm (*šuvrdagō*), is compared with something denominated *dasdag-ēw*, a word that Cereti and MacKenzie (2003: 41) explain as "little plane", probably after the basic assumption that, at the beginning, the world was flat and the mountains were created only afterwards. On the other hand, we may remark that the translation "Embryo" [?] proposed by Nyberg (1929: 221) is not at all meaningless. In fact, the embryo can be fittingly compared with the microcosm after the text's mentions of the semen and of the mixture of semen and blood. In his turn, Zaehner (1972: 282, par. 38) not only follows in his translation (p. 318) Nyberg, but he remarks (see the comments at p. 305 about line 171) that this passage corresponds in its contents to the one attested in the famous "Introduction" to the Kallilah and Dimnah, attributed to the Sasanian medicine Burzōy. I must thank Prof. Ela Filipponi for her kind reference to the problems connected with this word.

⁷⁷ Nyberg 1974: 61.

⁷⁸ Bartholomae 1904: 317. Cf. Duchesne-Guillemin 1936: 104: "(outil à feu) litt. 'qui agite le feu'".

⁷⁹ Morgenstierne 1927: 39, no. 95.

⁸⁰ On the use of the *-tra-* suffix, generally attached to a verbal root, see Wackernagel-Debrunner 1954: 701-710; in some cases the *-tra-*stem can have a *vrddhi*-Bildung (Wackernagel-Debrunner 1954: 708); **dax(š)tra-* "instrument for burning".

⁸¹ Morgenstierne 2003: 46. But see Rastorgueva-Édel'man 2003: 283 with reference to Pašto *lū, ǰai*.

⁸² Gharib 1995: 147.

⁸³ As noted by Sims-Williams 2000: 201.

⁸⁴ See again Sims-Williams 2000: 201; 2007: 226; cf. Rastorgueva-Édel'man 2003: 283. A slightly different etymology is propounded by Humbach in his review of Sims-Williams 2000, BSOAS LXV, 2002, 417, viz. **daxša-stāna-* "place of consumption".

⁸⁵ Bartholomae 1904: 677.

⁸⁶ See Christensen 1943: 52.

⁸⁷ See Anklesaria 1949: 12.

⁸⁸ See Anklesaria 1949: 13.

⁸⁹ See Slaje 1995: 122-123.

⁹⁰ See Slaje 1995: 123-140.

⁹¹ See also the summary in Slaje 1995: 147-148.

⁹² On this subject see Hampel 1982: 33, 102, n. 125.

cycle (see Widēwād 16), a phenomenon sometimes accompanied by some pain, or through an unpredictable coming of the menstruation outside the expected cycle⁹³. We must consider also the close connection between menses and heat, attested in Ir.D. 15, 2, which offers an interesting *pendant* to Vd. 1, 18. In the case of Vd. 1, 17, the couple of afflictions *araθβitiāca daxšta anairitiāca dafnuš.aifštāra* seems to be less clear⁹⁴; perhaps, it could be referred to non-Aryan peoples who do not respect the Mazdean taboos concerning menses, or could simply be taken as a comparison between two negative evidences, one occurring in the individual body, the latter in society.

Together with *daxšta-*, we find in Later Avestan other two words apparently meaning "menstruation"; these are (Bthl.'s)⁹⁵ "*ciθra-*", attested only in Vd. 16, 14 (translated in Pahlavi as *čīhr* or *čīhrag*), "äußere Erscheinung, Gesamtheit der äußeren Merkmale, spez. von der Menstruation" (but see below) and *vohunf-*, f., "blood" (Pahl. tr. *xōn*)⁹⁶. Both stems produce possessive adjectives, obviously only feminine, strictly referring to a woman during her menses: *ciθraunauitf-* (Pahl. tr. *čīhromand*)⁹⁷ and *vohunauauitf-* (Pahl. tr. *xōnōmand*)⁹⁸. In addition, we must recall the existence of the already mentioned *daxštaunauitf-*.

All these three adjectives, occurring in the fixed sequence *ciθraunauitf-*, *daxštaunauitf-*, and *vohunauauitf-*, are regularly listed together in a few of L.A.v. passages (e.g., Vd. 13, 14; 15, 7; 16, 1.5; 18, 67), with the exception of Vd. 5, 59, where only *daxštaunauitf-* is mentioned. As different from Geiger,⁹⁹ Bartholomae¹⁰⁰ assumed that they are simply synonyms, and consequently also Humbach stated¹⁰¹ that *ciθra-* and *daxšta-* are, in their turn, synonyms, too. I am cautiously sceptical about this solution. In fact, their order follows a rationale: *ciθraunauitf-* seems to describe the visible manifestation of the phenomenon (if it derives from Bthl.'s "*ciθra-*"), while *daxštaunauitf-* concerns the mark derived by an inner heat, also connected with the colour of this kind of bleeding (*daxšta-*), while *vohunauauitf-* is referred to the basic material of menses, i.e. blood. Then, the order is (Bthl.'s) ¹*ciθra-* (although we must take into consideration also [Bthl.'s] ²*ciθra-*, see below), *daxšta-*, and *vohunf-*:

⁹³ With reference to the idea, suggested by Hampel (1982: 102, n. 125), that the Avestan *hapax* (Yt. 3, 6) *dāō.bāšāza-* "Arzt, der mit dem Gesetz heilt" (Bartholomae 1904: 728) is nothing but a mistake for *daxšta.bāšāza-* "die Frauenheilkunde" (Pahl. *daxšag-bēšāzišnī*), I am very sceptical, because there is no sufficient evidence (the Pahl. translation is in fact *dād bēšāzēnidār*).

⁹⁴ Christensen (1943: 49, 51-53) suggested that the passage should be translated as "les défauts corporels non-ratuens et les intrus non-aryens du pays," but this solution is problematic. In fact, the Danish scholar mentions the *daxšta-* as mark of Ahreman appearing in Vd. 2, 29, where Ahura Mazda forbids Yima to introduce into the *Vara* human beings having these defects. But, in this case, the Pahl. translation has *daxšagān*, not *dāšān* (cf. Anklesaria 1949: 31). Contrariwise, we can wonder whether these *daxšta-s* do not enter, as a kind of pollution, into the number the marks of sterility.

⁹⁵ Bartholomae 1904: 586, d).

⁹⁶ Bartholomae 1904: 1434.

⁹⁷ Bartholomae 1904: 588.

⁹⁸ Bartholomae 1904: 1433.

⁹⁹ 1882: 260, n. 2.

¹⁰⁰ Bartholomae 1904: 588, note.

¹⁰¹ See Humbach 1957-58: 218, n. 27.

- (1) visible appearance (or "sparking [germ (of life)]"),
- (2) [menstrual] mark of heat (brown-red coloured),
- (3) blood.

If we want to translate properly these passages, we must consider that the sequence of these three qualifications assumes the value of a virtual possessive compound (made of three terms) like *¹*ciθra.daxšta.vohunf-*, meaning "(a woman) having visible heated/hot and red-brown blood", i.e., in synthesis, "menstruated". But, although they look like synonyms, these three stems describe and focus on *different* aspects of the *same* physical manifestation. It is interesting, as Bartholomae underlined, that *daxštaunauitf-* is attested alone only in one case; this evidence, probably, could mean that the most important qualification of menses was attributed to this form of blood; in fact, the other two adjectives are never attested alone. In this respect I think that Geiger was on the right side when he wrote: "Nur der Ausdruck *dakshstavaiti* scheint sich auf die Menstruation zu beziehen; der ihm vorangehende hat einen allgemeinen Sinn, der nachfolgende dagegen bezeichnet wohl einen abnormen Blutabgang. Man übersetzt am besten 'eine Frau,' an der sich besondere Zeichen bemerkbar machen, sei es dass sie ihre Regeln hat oder sonst einen Blutabgang"^{102a}.

Vd. 16, 14 is determinant for the solution of our analysis. Here, we find a peculiar passage where the isolated attestation of *ciθra-* (whether Bthl.'s ¹*ciθra-* or ²*ciθra-*, if such a difference can actually be maintained, we shall establish later), referring to menses, occurs twice:

dātara yō nairikaitiā ciθraunauitfā daxštaunauitfā vohunauauitfā pauuū.vasna šīaoθna tanūm iriθitāi yaē hē ciθra daxštam bauuaiti yaē hē daxšta ciθram bauuaiti kā hē asti ciθa.

The first part and the last one of the sentence are clear: "Oh Creator, (if there is anybody) who deliberately mixes with (any) action (his own) body (with that) of a woman which has visible (bleeding)¹⁰³, which has heated-(and-red-brown [menstruation]), (and) which has blood, [...] what is the punishment for him?". Both the sequences *ciθra daxštam* and *daxšta ciθram* are grammatically unclear¹⁰⁴, and in the past the sentence has been consequently translated merely *ad sensum*. But, if we consider the two couples of syntagms as two compounds – *ciθra.daxštam* and *daxšta.ciθram* (the second being inverted)¹⁰⁵ –, the sentence becomes clear and grammatically sound, with a provisional translation like: "when a visible menstruation (*ciθra.daxštam*) takes place for her, when visibility of menstruation (*daxšta.ciθram*) takes place for her"¹⁰⁶.

¹⁰² Geiger 1882: 260.

¹⁰³ If from the so-called ¹*ciθra-*, as assumed by Bartholomae.

¹⁰⁴ See, e.g., Wolff (1910: 415): "sodaß ihre Merkmale, die Regel erscheint, <sodaß ihre Regeln, das Merkmal erscheint>"; in note 3, Wolff puts a question mark.

¹⁰⁵ This philological intervention is no one at all: in fact, the Av. codices use no spaces but only the dot as a separator of free word forms and of compound members; when proposing this interpretation, I am closer the manuscript evidence than Bartholomae's and Wolff are, who insert a space and delete the dots.

¹⁰⁶ The enclitic form *hē* in L.A.v. is valid "für alle Geschlechter und Zahlen" (Bartholomae 1904: 1721). Therefore, theoretically it could refer to the man and the phrase could be translated like this:

But this solution cannot be considered definitive, and opens to us a new perspective. Actually, if we accept this textual interpretation, the isolated (double) occurrence of (Bthl.'s) *ciθra-* as referring to "menstruation" disappears. In the framework of the present discussion we cannot avoid the problem deriving from the semantic ambiguity of *ciθra-* and *ciθraunaif-*. In fact, although a translation based on the value traditionally attributed to (Bthl.'s) *ciθra-* "manifestus" remains possible¹⁰⁷, we must consider potential connections with a related semantic sphere, namely that of "brilliance, luminosity". In order to be clear on this point, I do not think that it would be necessary to postulate another stem like **ciθra-* "seed, semen"¹⁰⁸. I would like to start from the idea that female blood was considered as a kind of "germinal" evidence of the feminine force of reproduction, and, only in this restricted sense, as a sort of seed necessary for human procreation. Such a doctrine is well attested in the Vedic and Hindu worlds, and it is present also in ancient Greek physiology. In other words, I suggest that the existence of a stem like **ciθra-* is groundless¹⁰⁹, because there is no indisputable place where it can surely mean "(male) semen". Actually, Bartholomae himself (1904: 587) declared that the meaning "Same", *stricto sensu* ("im eig. Sinn"), was attested only in compounds ("nur Komp."), where, in any case, it remains disputable¹¹⁰. A word specifically meaning "semen, sperm", in fact, is Av. *xšudra-* / *xšūdra-*¹¹¹ (adj. and n.). The occurrences I am discussing can be simply considered as belonging to a unique stem *ciθra-*, where the original value of "remarkable" has assumed, in this restricted biological framework, that of "sparkling germs"¹¹² (of life)", which, of course, was by nature strictly linked with the daēvic and ritually (negative) phenomenon of menials. No

"when a visible menstruation (*ciθra.daxštom*) takes place for him / occurs to him, when visibility of menstruation (*daxšta.ciθram*) takes place for him / occurs to him". In this case, the situation would be that the man observes or feels the phenomenon in question, and does not interrupt the sexual act.

¹⁰⁷ Etymologically the two (only apparently) different stems could derive from a basic adjectival stem built on the verbal root *lit-* *ciθ-* plus the suffix *-ra-*; stems like these have the zero grade of the root and the stress on the suffix (like Ved. *ciθrā-*, adj., "brilliant", etc.; Mayrhofer 1992: 542-543). Stems like Ved. *śukrā-* (verbal root *śuc-* / *śuc-* "to shine, glow, burn") "clear, brilliant" (cf. Av. *suxra-* "red"; O.P. *θuxara-*, m. [personal name]; Mayrhofer 1996: 645, 655-656) and Ved. *kṣudrā-* "little" (verbal root *kṣud-* / *kṣud-* "to scatter, disperse, spray") and Av. *xšudra-* "liquid" > "fluid" > "semen virile" (Mayrhofer 1992: 434, 439) belong to the same type (see Wackernagel-Debrunner 1954: 853-854 [§ 685a], 853-854 [§ 685a]). Since *śukrā-*, as a masculine or neuter substantivization of the adjective meaning "brilliant", assumed the meaning of "light" and, among other ones, that of "semen virile", it is probable that also Av. *ciθra-* "manifestus" later assumed the value of "spark, sparking germs (of life)". However, after a revision of the attested passages, this meaning seems to be restricted to the *feminine* "germen" or "seed" and not to the *virile* one. Cf. also Pañto *bacaray*, m. "spark" < **upa-ciθra-* (Morgenstierne 2003: 13).

¹⁰⁸ Also Skjærvæ (2007: 34) rejects Bartholomae's meaning "Same" for *ciθra-*, although he is ready to admit the semantics in cases like Vd. 15, 7 etc. (2007: 35 and n. 128).

¹⁰⁹ It is interesting to note that Bactrian *ciθro* < **ciθra-ka-* (Sims-Williams, 2007: 264) means "evidence, proof (of receipt), receipt", but shows no meaning like "semen", etc.

¹¹⁰ See Panaino 2005.

¹¹¹ Bartholomae 1904: 555.

¹¹² I introduce the word "germen" (together with "seed") in order to make a distinction with respect to virile "semen" or "sperm", and in addition also in order to avoid terms like "ovulation", which would be probably anachronistic with respect to early Iranian physiology.

doubt, in fact, that, although menstruations were considered as a demoniac and polluting event, at the same time they were also the patent *manifestation* (*ciθra-*)¹¹³ of women's sexual maturity and demonstrated the potential fecundity of every girl. It is possible that a later semantic value like "race, kin, descendance" (attested also in Old Persian), was connected with such a particular meaning of *ciθra-*.

In conclusion we must remark that a (negative) *daxšta-* was impossible without the presence of a (positive) *ciθra-*. So, if we assume that in this case we have to do with such a special meaning of *ciθra-*, the compound *ciθra.daxšta-*, already analyzed, could be explained differently, and the most probable framework of interpretation includes several different scenarios¹¹⁴:

(a) *ciθra.daxšta-*, n. (substantivized from an adjective), "a complex (consisting) of *ciθra*-and-*daxšta*- [in this order!]", i.e., "first *ciθra*- occurs, (then) *daxšta*-", and, similarly, *daxšta.ciθra-*, n., (≠ from an adjective), "a complex (consisting) of *daxšta*-and-*ciθra*- [now in this order!]", i.e., "first *daxšta*- occurs, (then) *ciθra*-"; — or, else:

(b) *ciθra.daxšta-*, n. (substantivized from an adjective), "(a state) in which *daxšta*-is/becomes *ciθra*-", i.e. [b.1.]: "(a state) in which the '*daxšta*-menstruation' is/becomes a manifest (feminine) germs", and, similarly, *daxšta.ciθra-*, n. (substantivized from an adjective), "(a state) in which *ciθra*-is/becomes *daxšta*-", i.e. [b.2.]: "(a state) in which the germs is/becomes '*daxšta*-menstruation!";

(c) *ciθra.daxšta-*, n. (substantivized from an adjective), "(a state of one) who has a *ciθra*- (furnished/mixed) with *daxšta*-", as a "double-possessive" compound of the type already described by Schulze (1892: 39) and later by Schindler (1986), in which the first member represents the mere stem instead of an adjective with possessive suffix (Sadovski, forthcoming). Similarly, *daxšta.ciθra-*, n. (substantivized from an adjective) would mean "(a state of one) who has a *daxšta*- (furnished/mixed) with *ciθra*-".

We do not know so deeply about Avestan physiology in order to understand all the implications deriving from this new solution, but some of them should be seriously considered¹¹⁵. In fact, in working with the first (a) and the third (c) hypotheses, we could

¹¹³ We must note that in Khotanese *cira-* "conspicuous, visible, manifest" may denote the "female marks": III 74.2: *stemē gūnā caira hanyā* "the female marks appeared" (see Bailey 1979: 102-103).

¹¹⁴ There are, of course, other possibilities, but they appear less probable. One of them is, for instance, to assume that *ciθra.daxšta-* means "the (female) germs (which is) burnt" (i.e., it is "hot and red-brown" or simply "menstruated"), or (as a *tapuruša*) "the menstruation of the (female) germs". In its turn, *daxšta.ciθra-* would mean "the menstruated (female) germs". Cf. for particulars the second part, to appear under the responsibility of Velizar Sadovski.

¹¹⁵ Such an explanation could be helpful also in the interpretation of the compound *ciθra.daxšta-* (Bthl.: "der ein offenes, deutliches Zeichen hat, bietet von-für-") occurring in Vd. 1, 14, with direct reference to the place where the Yatus meet and exercise their malefic arts. Bartholomae (1904: 588) considered such a compound as a *bahuvrīhi* made of **ciθra-* (i.e., with an adjective as first member) plus **daxšta-* (meaning "Zeichen"). In this context, *ciθra.daxšta-*, followed by *ciθrē.patit.daita-* (according to Bthl., "der ein offenes, deutliches Merkmal hat, bietet von-für-"), should be doubtless considered as a negative determination of a daēvic meeting place. This was probably considered as "having a *ciθra*- (furnished/mixed) with *daxšta*-", i.e., as a place where the "germs" (of the demonic beings) was mixed

deduce that the Widēwdād forbade sexual intercourse when a woman was in the period in which her germen or, in this sense, "seed", was starting to bleed, i.e. at the beginning of the cycle (or when her "germen" was mixed with menses [c,1]), but also when bleeding was ending and the germen or seed was growing again (or when menses were again mixed with that germen [c,2]). According to the second hypothesis, the sequence would be reversed, but also in this case we could deduce that, in the Avestan milieu, it was strictly forbidden to have sexual intercourse with women either when the menstrual cycle was ending and the germen was getting ready again, or when, the germen was menstruated and emitted out of the body as (mixed with) hot menstrual blood. In any case, all these alternative interpretations agree on the fact that the Avestan rules (as the punishments listed in Vd. 16, 15 show)¹¹⁶ were radically different from and more severe than the Vedic ones, where coition was permitted, if not suggested (as Slaje remarks)¹¹⁷ after the first three days of menses.

Consequently, also the triad *ciθrauaif-*, *daxštauaif-*, *vohunauuaif-* can be now explained as meaning "a (woman) who has sparking (germen) [*ciθra-*], who has (it = germen) heated (and red-brown) [*daxšta-*], (i.e. "menstruated"), who has blood [*vohun-*]"'. Here, the initial reference to *ciθrauaif-* is not redundant at all,¹¹⁸ because only fertile women have menstruation, and their physical condition as potential mothers (but also as potential producers of contamination) had fundamental significance. In other words, the connection between female fecundity and bleeding was absolutely well established and the risks connected with this ambivalence consistently avoided.

My impression is that this alternative interpretation presents some advantages, and clarifies the occurrence of these three different adjectives, which, at this point, cannot be considered as synonyms. Furthermore, it could offer a new insight on the early Iranian physiology, which could be the object of future investigations.

I would like to attract reader's attention on a peculiar passage where the presence of (Bthl.'s) "*ciθra-*" with the special meaning of "(female) germen / seed" should be evaluated.

"with the menstruation"; in its turn, *ciθrō.paiti.dalia-* could be interpreted as a reference to a place "of supervision [*paiti.dalia-*, m., "supervisor"] of the (daēvic) germen". The assumption, made by Bartholomae (1904: 830), that *paiti.dalia-* should mean "Erkennungszeichen, Merkmal (?) only in composition, is a priori. In any case, both compounds seem to contain a reference to the polluting of a demoniac place, fashioned by Agra Mainyu for the Yatus.

¹¹⁶ The punishment for the first offence consisted in thirty horsewhip lashes, for a second one in fifty lashes, for the third one in seventy lashes.

¹¹⁷ We cannot forget that, according to the study offered by Slaje (1995), in Vedic India, only the first three days of the menials were considered impure and sexual intercourse was consequently forbidden. In any case ancient Indians attributed a power of fecundity to the female fluid, that was regarded as a kind of "female seed", although its quantity in the first three days was considered overwhelming and partly dangerous. For these reasons, intercourse were originally allowed from the fourth day onwards, while, according to the Widēwdād, they were systematically forbidden during the entire menstrual period. Only in later times, as attested in the Dharmasāstras, the number of forbidden nights was extended from three to four, or prolonged to at least six, if a male child was desired.

¹¹⁸ Contrariwise, see, for instance, the translation of Vd. 16, 14 given by Malandra (1983: 174): "a woman who has her menstrual period, her menstruation, her blood".

In his *Wörterbuch*, in the entry "*ciθra-*", n. (col. 587), Bartholomae registered under (2) "Ursprung, Herkunft, Abstammung" "one occurrence with reference to Anāhita in the shape of a "young woman" (*kainīn-*). The passage (Yt. 5, 64) runs as follows:

upa.tacaj arəduuī sūra anāhita
kainīnō kəhrpa sṛraiti
aš.amališ huraōbaiti
uskāy yāstaišō arəuuaiθitiš
rəuuiuj ciθrəm āzātaiš
*nizəuga aoθra pāiti.šmoxta*¹¹⁹
zarantiš.uruužšna bāmila

"Arəduuī Sūra Anāhita came running
in the shape of a beautiful,
very strong, good looking young woman
high girdled, grown upright,
(of) a rich descent/origin (?), noble,
shod with tall shoes
with golden laces, bright".

The fifth verse-line (*rəuuiuj ciθrəm āzātaiš*) clearly presents a number of grammatical problems: if the two neutral stems do not depend on *āzātaiš* (as an *accusativus relationis*), they could have been ungrammatically inserted in the verse-line. In fact, Bartholomae¹²⁰ suggested that, if their occurrence is correct, they should be a sort of parenthesis (*Zwischensatz*). However, Bartholomae rightly noted that in H. 2, 9, the compound *rəuuiasciθra-* "von reicher Herkunft, von vornehmer Abstammung"¹²¹ occurs, with a syntactical inversion in a comparable formula (*kainīnō [...] āzātaiš rəuuiasciθraitiš*). Weller (1938: 117), in his commentary to Yt. 5, 64 suggested that these three words might belong to the same compound: "*rəuuiuj.ciθra.āzātaiš* "einer ihrer reichen Herkunft gemäß edlen" (with a potential alternative like "**rəuuiasciθra.āzāta-*"¹²²). This solution would resolve the grammatical peculiarities of such a passage, but it counters the rule discovered by Schulze¹²³ for Greek, extended by Schindler also to the Indo-Iranian nominal composition.¹²⁴ Both scholars, in fact, demonstrated that a possessive adjective (i.e., also an Av. *-uant-* adjective) cannot appear as first member of a compound like **rəuuiasciθra.āzāta-* but should be substituted by the stem of the derivational basis. In addition, such a compound would be a *bahuvrīthi* with a *taprupa* as first member, a structure which is highly improbable (cf. the second, forthcoming, part, by V. Sadoyski). For this reason, it is more prudent to assume that the compound appearing in H. 2, 9, is a later adaptation of an earlier verse-line.¹²⁵ Presently, we can maintain Bartholomae's solution, assuming that *rəuuiuj ciθrəm* was a parenthetic syntagm or we can take it as an *accusativus relationis*. However, this verse-line contains some interesting semantic information to be observed.

¹¹⁹ Emendation already suggested by Bartholomae 1904: 837; see also Oettinger 1983: 78, 79.

¹²⁰ Bartholomae 1904: 587, n. 1.

¹²¹ Bartholomae 1904: 1485.

¹²² As Bartholomae recalls (1904: 1485, n.), that *rəuuiuj.ciθra* < **rəuuius.ciθra*; cf. 304, II, 2.

¹²³ 1892: 39: "In compositione solent Graeci ipsius substituti formam incorruptam adhibere, non a substantivum derivatum, etiamsi sensui adiectivum aequae satis faceret".

¹²⁴ 1986: 394 and *passim*.

¹²⁵ We may also recall that this passage probably reflects an earlier Indo-Iranian pattern, although its actual meaning could have become partly different in the two tradition, if Schlerath (1968: 160-161) is right (as it seems evident), when quotes the Vedic parallel III, 61, 6: *ā revitī rodast citrām aśthāi*. See also Mayrhofer 1992: 542-543.

In fact, if we assume that here *ciθra-* is referred to the “(female) germen”, the “manifest (seed)”, then, this verse-line does not simply describe the fact that a *kainin*-has “a rich descent” or “origin”¹²⁶, but that she possesses indeed a “rich germen/seed”. Consequently, *raēnuat ciθram āzāta-* would mean “a noble (remarkable for her) rich germen/seed”. A different, but related problem, concerns the question of the semantic connotation to be attributed to *raēnuat-* (< **raijH-yant-*; Ved. *revānt-*), normally translated as “rich”, but probably meaning also “splendid, brilliant”, and usually attested with reference to stars (for instance, *tistritā-*) and the Sun (*hunarə.xšəēta-*), but also as the name of a mountain¹²⁷, a case where the translation “rich” seems to me very peculiar. If the semantic acceptations of this adjective can cover a broader field, involving not only a quantitative datum (richness), but also that of “splendour” and “brightness” (a solution wholly compatible with the basic meaning of the Indo-Iranian root *rā-* “to bestow”¹²⁸), we will find an additional argument in favour of the idea that the female *ciθra-* was furnished with an inner luminosity¹²⁹, just like the masculine semen.¹³⁰

With regard to the general physiological implications raised in the present contribution, I would like only to recall that Pahlavi sources like Ind.Bd. 16, 1-6, and Ir. Bd. 15, 1-5 (according to the edition of Pakzad), actually mention the existence of a particular “woman’s germen” or “seed”¹³¹ (*tōhm ī mard [...] ān ī zan; tōhm ī mādag; tōhm ī mādagān*). In many occasions this seed, which is cold (*sard*) and moist (*xvədi*), red (*saxr*) and yellow (*zard*), and flows “from the brain of the head” (*az mazg ī sar*),¹³² can result to be more powerful (*nērogōmandtar*) than man’s semen (and, in fact, in this case a daughter is generated¹³³). The same source clearly acknowledges that the end of menses was considered as the best period of woman’s fertility¹³⁴. It is not the focus of this contribution to enter the problems deriving from the asymmetries between the two types of seed, the sperm and the women’s seed according to the later Mazdean speculations. Presently, I would like only to underline that, although a patent primacy was given to the men’s semen, while women’s physical subordination was confirmed throughout various (open or hidden) statements¹³⁵, sometimes we can find also some interesting contradictions¹³⁶ that show the relevance of the female part in the process of

procreation. In any case, Pahlavi evidences confirm that a doctrine attributing the existence of a female seed was not at all incompatible with the Mazdean physiology. According to Ir.Bd. 15, 5 and Ind.Bd. 16, 3, 5, male and female seeds join together in the womb¹³⁷ (*kadag-gāh*), where the germen of the women arrives first, while the male semen comes from above and makes the womb full. In this case, if there is superfluous sperm, it turns back into blood through the women’s veins and later it becomes milk in women’s breasts. The text is very precise on this: “all milk comes from men’s semen” (*čyōn hamāg šir az tōhm ī narān bawēd [...]*)¹³⁸, and such a statement gives an interesting idea about the interaction between male and female liquids¹³⁹.

In addition to these facts, we must consider:

1) that *tōhm(ag)* was the standard word used in translations for Av. (Bthl.’s) ²*ciθra-*, (although the use of ²*ciθr* was possible but less frequent in the Zand versions), and

2) that in any case *tōhm(ag)* as well as ²*ciθr* denote in the attested contexts what in Avestan was called *ciθra-*, i.e. (Bthl.’s) ²*ciθra-*.

If we have a look on the Pahlavi translation of the already discussed peculiar passage attested in Vd. 16, 14 (which we now can read as: *yač hē ²ciθra.daxštam bauuaiti yač hē ²daxšta.ciθram bauuaiti*), we find what follows: *iā ka ān ī ōy ciθrag daxšag bawēd [kū az zardih abāz ō tuhiḡ wardēd] ayāb ān ī ōy daxšag ciθrag bawēd [kū az tuhiḡ abāz ō zardih wardēd]*¹⁴⁰. Although Pahlavi *ciθrag* appears ambiguous, it is far-fetched to translate it like *paydāg* “visible, manifest”. I suggest that the text contains a subtle re-interpretation of the original Avestan passage. In fact, according to the Pahlavi text: “until her seed becomes a (menstrual) mark [that is, from yellowness it turns into emptiness], or her (menstrual) mark becomes (again) a seed [that is, from emptiness it turns into yellowishness]”.

We know, according to the Bundahišn, that female seed is red (*saxr*) and yellow (*zard*) and that it is ready for fecundation after the occurrence of menses. Then, this seed changes its colour from a state of yellowness, which probably means its vigour, and progressively gets into void [*tuhiḡ*]¹⁴¹, i.e., it disappears. Contrariwise, from the last state (that of emptiness at the end of the menstrual cycle), the female seed is formed again and then it becomes yellow. The red colour is probably not mentioned because it would have produced an unnecessary confusion with blood. If this solution is correct, then we have found another precise reference to female seed under the denomination of *ciθrag*, and although the Pahlavi commentary cannot be the decisive means for the definitive interpretation of the two discovered compounds, because it simply follows the

¹²⁶ See, e.g., Oettinger 1983: 79: “aus wohlhabender Familie stammig”.

¹²⁷ See Bartholomae 1904: 1485; cf. also N.P. *rēwand* as mountain name and Arm. *r ewan* attested as name of a village. In Vedic, *revā-*, *r-*, is the name of a river; see Mayrhofer 2001: 432.

¹²⁸ Cf. Lubotsky 1995: 220-222; see also Mayrhofer 1996: 442-443 and 438-439.

¹²⁹ About the complex implications connecting *x’arənah-* and *ciθra-* as well as *tōhm(ag)* and *xwarr* in the Mazdean literature, see already Gnoli 1962.

¹³⁰ We must recall that human semen (*tōhm ī mardōmān*) and that of cattle is the seed of fire (*tāxš tōhm*), according to Ir.Bd. 1A, 2 (Ceret-MacKenzie 2003: 42).

¹³¹ See Lincoln 1988b: 356, 359, 362, passim. Cf. Sohn 1996: 194-197.

¹³² Ir.Bd. 15, 4; Pakzad 2005: 199-200.

¹³³ See Sohn (1996: 200, n. 6) with reference also to the same doctrine in the Garbha-Upaniṣad, 3.

¹³⁴ Lincoln 1988b: 356-357.

¹³⁵ See also Sohn (1996: 200-201, n. 11) about the fact that the opposition between fire and water physiologically corresponds to that between man and woman; in any case, this opposition is based on the Greek medical tradition.

¹³⁶ See again Lincoln 1988b: 357-359; cf. also Lincoln 1988a.

¹³⁷ See Sohn 1996: 201.

¹³⁸ See Pakzad 2005: 200-201; cf. Anklesaria 1956: 188-189; Lincoln 1988b: 357-363; Sohn 1996: 196-197 (par. 7). Cf. also Kellens 2007: 37.

¹³⁹ About pregnancy and the interruption of menses, see Sohn 1996: 2001-2002, n. 18.

¹⁴⁰ See Anklesaria 1949: 337. Cf. Darmesteter 1899, II: 234, n. 20; Bartholomae 1904: 587, n. 3, sub ¹*ciθra*.

¹⁴¹ Darmesteter 1892-1893, II: 234, reads *tāhək* “rouge (?)”; Anklesaria 1949: 334, renounces to give a reading of the word, which was left in Pahlavi script. The correct reading can be found already in Jamasp (-Gandevia) 1907, II: 226.

Avestan word order, it refers to the two phases of the cycle, the beginning and the end, which were both considered taboo.

In the *Selections of Zādspram*, 30, 14-35, in an important section dedicated to physiology, we usually find *īōhm(ag)*, while *ēīhr(ag)*¹⁴² does not specifically denote the “seed” but more generally the “nature,” as, for instance, Gignoux and Tafazzoli have assumed¹⁴³. Thus, the idea, suggested by Lincoln¹⁴⁴, that in this very chapter of Zādspram’s *Selections*, *ēīhr(ag)* strictly should mean “(male) seed” is aprioristic and not compelling at all; in fact, such a radical distinction does not occur in the most fitting chapter of the Bundahišn, where man’s seed and woman’s seed are clearly distinguished. Both are called *īōhm(ag)*. Contrariwise, we must assume that Av. (Bthl.)’s ²*ciθra-* with the meaning of “germen, seed”, can be attributed only to women, while Pahl. *ēīhr(ag)* and *īōhm(ag)* are not *per se* charged with a strict inner sexual distinction, because they can be attributed to men and to women.

Furthermore, we must insist on the fact that, under specific conditions, Pahlavi texts state that women’s seed becomes blood. See, for instance, Ir.Bd. 15, 4¹⁴⁵: *agar īōhm ī narān pēs āyēd [pīh bawēd] ud ō mādag abzāyēd u-š frabīh bawēd. agar īōhm ī mādag pēs be āyēd xōn bawēd ud mādag asiš nizārīhēd*. “If the male seed arrives before (that of the woman), [it becomes fat]¹⁴⁶, increases the female, and she becomes stout” (i.e. she gets pregnant)¹⁴⁷. “If the female seed arrives before (that of the man), it becomes blood, and the female becomes weak thereby”. Probably, Lincoln and Sohn are right when they assume that, here, the references to blood and woman’s weakness have to be interpreted as an allusion to the fact that she does not conceive; contrariwise she emits “(Menstruations-)Blut”, and because of this bleeding the female becomes weak.

In addition to these considerations, it is necessary to recall that also Vedic sources attest the existence of women’s “seed” or “semen”: it can be the *rāsa-*, the essence (corresponding to the *chyle*)¹⁴⁸ generated by the fire of human nutrition, which gets red

and produces blood, as Filliozat has shown¹⁴⁹. This organic juice derives also from the feminine bleeding and corresponds to the menses, but it is also connected with the *rañjaka-*, the “colorant” that, according to Āyurvedic literature, makes the *rāsa-* itself “red” and thus produces blood¹⁵⁰. It is also considered by some medical sources as the “essence des eaux génératrices de tout”¹⁵¹. Later speculations insist on the importance of mother’s *rāsa-* in the formation of the embryo¹⁵². But, according to Filliozat¹⁵³, already Rgveda 1 105, 2¹⁵⁴ contains a passage that establishes the notion of the *rāsa-*, considered as the maternal contribution to the fecundation’s process. In addition, Filliozat compared this stanza with other passages where *rētas-*, the “semen”, normally belonging to men, was attributed to the “Mother-Earth” as well as to the “Father-Sky” (Rgveda I 159, 2c¹⁵⁵; VI 70, 1c¹⁵⁶). Then, the French scholar noted¹⁵⁷ that the same doctrine was wide-spread in antiquity not only in India, but also in Greece, where it was attributed to Alcmeon, Epicurus, Anaxagoras, Empedocles and Parmenides by Censorinus, *De die natali*, VI). Although it is difficult to distinguish in such a complex framework like the medical one what was inherited¹⁵⁸ and what was fruit of external influences (in particular of Greek origin¹⁵⁹), we can assume that some basic ideas attested in the classical Indian physiology, such as that of *rāsa-* or that of *djas-*, “the force”, already belong to the Vedic tradition¹⁶⁰. We must add to these facts the new evaluation of the Vedic sources offered by Slaje¹⁶¹, which gives a new and precise description of the close relations existing between menstruation and female seed.

Consequently, we can reasonably presume that the present revision of the Avestan occurrences results to be in agreement with the status of the data attested in the Pahlavi sources, which, in their own turn, seem to show a later continuation of an older Indo-Iranian physiological doctrine, which has passed through the time being only in part influenced by Greek medical tradition.

¹⁴⁹ Filliozat 1949: 134.

¹⁵⁰ See Filliozat 1949: 23.

¹⁵¹ See Filliozat 1949: 22.

¹⁵² See Filliozat, *ibidem*, with reference to Caraka.

¹⁵³ Filliozat 1949: 135.

¹⁵⁴ *Artham id vā u arthina ā jāyā yuvate pātīm / tuñjāte vññīyam pāyāh paridāyā rāsaṃ duhe* [...]. Transl. Geldner I: 217: “Die ein Bedürfnis haben, (kommen) zu ihrem Bedürfnis. Die Frau zieht den Gatten an sich. Beide ergießen das brünstige Naß; sie gibt ihren Saft hin und melkt (den Mann) aus [...]”. ¹⁵⁵ *surdāsa pitāḥ bhūma cakratur urā prajāyā antām vārmabhiḥ*. See Geldner (1951, I: 217): “[...] Die Eltern, die gut bei Samen, machten die Erde weit für ihre Nachkommenschaft und unsterblich in ganzer Ausdehnung”. Renou (1966: 115): “[...] Les deux Parents à la bonne semence ont fait pour la progéniture (humaine) la terre vaste, immortelle avec ses larges-espaces”.

¹⁵⁶ *Dyāvopṛthivī vāruṣasya dharmāya vñkabhiḥ ajāre bhūmiretasā*. See Geldner (1951, II: 173): “[...] Himmel und Erde sind nach des Varuṇa Verordnung auseinandergerastet, alterlos, samenreich”. Renou (1966: 121): “[...] (ces deux entités), Ciel et Terre, (ont été) d’après la loi-naturelle de Varuṇa séparément-étayées, (elles qui sont) à l’abri de la vieillesse (et) abondantes en semence”.

¹⁵⁷ See Filliozat 1949: 135, n. 2.

¹⁵⁸ See Filliozat 1949: 29-66.

¹⁵⁹ See Filliozat 1949: 199-215, *et passim*.

¹⁶⁰ Filliozat 1949: 154.

¹⁶¹ See again Slaje’s conclusions (1995: 148).

¹⁴² We must note that MacKenzie (1971: 22) registers *ēīhr(ag)* only with the meaning “seed origin, nature, essence”, i.e. as a word corresponding to [Bthl.]’s Av. ²*ciθra-*, while it is simply ¹*ēīhr* “form, shape, appearance, face” that corresponds to ¹*ciθra-*. Bartholomae, on the contrary, gives in his dictionary *paydag* and *ēīhrag* as possible translations of ¹*ciθra-*, and only *īōhmag* for ²*ciθra-*, while we must consider that, after the present interpretation of Vd. 16, 14, it is *ēīhrag* to be the literal translation of [Bthl.]’s ²*ciθra-*. We must recall that *ēīhr* was considered *mēnag* (see Gignoux 2001: 21-22).

¹⁴³ 1993: 98-105, *passim*. See also Sohn 1996: 147, who gives for *ēīhr* the following meanings: “Wesen, Gestalt”, and only in the third place “Samen”; for *ēīhrag* we find “Wesen, Qualität, Äußerung”. It must be considered that the entire discussion developed by Lincoln (1988a) about the adjective *mādag-wār*, read as *mādagwār* and interpreted as “maternal” is groundless, because this stem does not derive from *mād*, *mādag* “mother”, but from another one **mādag* “essence, substance” (cf. Arm. *matean*): Henning 1936: 128, n. 1; 1954: 41, n. 2; cf. MacKenzie 1971: 13, 3; Nyberg 1974: 128-129; Sohn 1996: 158.

¹⁴⁴ Lincoln 1988b: 139.

¹⁴⁵ See Pakzad 2005: 199; cf. Sohn 1996: 195 (here the paragraph number is 5); Lincoln 1988: 358; Anklesaria 1956: 138-139.

¹⁴⁶ Missing in K20 and M51.

¹⁴⁷ See Lincoln 1988a: 357.

¹⁴⁸ See Filliozat 1949: 22-23. The idea that women had a special seed is well attested also in later Hindu literature; see Doniger 2002: 476.

Bibliographical references

- Abae, V. I., 1979. *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*. Leningrad, Nauka.
- Andreev, M. S.–Peštereva, E. M., 1957. *Jagnobskie teksty*. Moscow–Leningrad, Nauka.
- Anklessaria, B. T., 1949. *Pahlavi Vendidad (Zand-i Jvst-dēv-dāt)*. Transliteration and Transliteration in English. Bombay.
- Bailey, H. W., 1979. *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge University Press.
- Bartholomae, Chr., 1894. "Vorgeschichte der Iranischen Sprachen" in W. Geiger und E. Kuhn (Hrsg.), *Grundriß der Iranischen Philologie*, Straßburg, Trübner, 2 Bände, 1895–1903, Erster Band, I. Abteilung, 1–151.
- Bartholomae, Chr., 1904. *Altiranisches Wörterbuch*. Straßburg, Trübner.
- Benveniste, E., 1933. "Notes sur les textes sogdiens bouddhiques du British Museum", *JRAS* 1933, 29–66.
- Benveniste, E., 1936. "Notes parthes et sogdiennes", *JA* CCXXXVIII, 193–235.
- Benveniste, E., 1940. *Textes sogdiens édités, traduits et commentés*. Mission Pelliot en Asie Centrale, Série in-4°, III, Paris, Paul Geuthner.
- Benveniste, E., 1946. *Vessantara Jātaka. Texte sogdien édité, traduit et commenté*. Mission Pelliot en Asie Centrale, Série in-4°, IV, Paris, Paul Geuthner.
- Benveniste, E., 1954. "Notes avestiques", in *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden Kollegen und Schülern*. Leipzig, Harrassowitz, 30–34.
- Benveniste, E., 1979. *Études sogdiennes*. Wiesbaden, Reichert.
- Burrow, T., 1935. "Iranian Words in Kharoṣṭhi Documents from Chinese-Turkestan II", *BSOS* VII, 779–790.
- Burrow, T., 1951. "Indo-Iranica", in Vishva Bandhu (ed.), *Siddha-Bhārati or the Rosary of Indology presenting 108 Original Papers on Indological Subjects in Honour of the 60th birthday of Dr. Siddheshvara Varma*, Hoshiarpur, Vol. I, 107–110.
- Cantera, A., 2004. *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*. Iranica VII, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Cereti, C. G.–MacKenzie, D. N., 2003. "Except by battle: Zoroastrian cosmogony in the 1st chapter of the Greater Bundahishn", in C. Cereti, M. Maggi, E. Provasi (eds.), *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6 December 2002*, Wiesbaden, Reichert, 31–59.
- Cheung, J., 2007. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. Leiden, Brill.
- Choksy, J. K., 1989. *Purity and Pollution in Zoroastrianism. Triumph over Evil*. Austin, University of Texas Press.
- Choksy, J. K., 2003. "To Cut off, Purity, and Make Whole: Historiographic and Ecclesiastical Conceptions of Ritual Space", *JAOS* CXXIII, 1, 21–44.
- Christensen, A., 1943. *Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes*. DVSM XXIX:4, Copenhagen, Munksgaard.
- Darmesteter, James, 1892–1893, *Le Zend-Avesta*, Annales du Musée Guimet XXI, XXII, XXIV, Paris, Leroux.
- Debrunner, A., 1954.: vide Wackernagel, J., 1954.
- de Jong, A., 1995. "Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny", in R. Kloppenborg–W. J. Hanegraaff (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Leiden, Brill, 1995, 15–41.
- Doniger, W., 2002. *Le origini del male nella mitologia indù*. (Italian translation by V. Vergiani; original title: *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley 1976). Milan.
- Duchesne-Guillemin, J., 1936. *Les composés de l'Avesta. Études de morphologie iranienne I*, Bibliothèque de la Faculté de Philologie et Lettres de l'Université de Liège LXXIV, Liège et Paris, Droz, 1936.
- DVSM: Det kongelige Danske Videnskabernes Selskab, historisk-filologiske meddelelser.
- Eilers, W., 1988. *Der Name Demavend*. Hildesheim, Georg Olms.
- Emmerick, R. E., 1968. *Saka Grammatical Studies*. London Oriental Studies XX, Oxford University Press.
- Emmerick, R. E.–Skjervø, P. O., 1982–1987–1997. *Studies in the Vocabulary of Khotanese I–III*. SÖAW CDI, CDLVIII, DCLI. Vienna.
- Ernout, A.–Meillet, A., 1959. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 2 vols. Paris, Klincksieck.
- Fillicozat, J., 1949. *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*. Paris, Imprimerie Nationale (reprint 1975).
- Geiger, W., 1882. *Ostiranische Kultur im Altertum*. Erlangen, Deichert.
- Geldner, K. F., 1881. "Übersetzungen aus dem Avesta. IV. Jasht 8.10.13. Vendidad 14. 8. 16". *KZ* XXV, 465–590.
- Geldner, K. F., 1951. *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen I–IV*, Harvard Oriental Studies XXXIII–XXXV, Cambridge (Massachusetts).
- Gharib, B., 1995. *Sogdian Dictionary. Sogdian–Persian–English*. Tehran.
- Ghilain, A., 1939. *Essai sur la langue parthe. Son système verbal de l'après les textes manichéens du Turkestan oriental*. Bibliothèque du Musée IX, Louvain, Peeters.
- Gignoux, Ph.–Tafazzoli, A., 1993. *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi traduit et commenté*. Cahiers de Studia Iranica 13, Paris–Louvain, Peeters.
- Gignoux, Ph., 2001. *Man and Cosmos in ancient Iran*. Rome, IsIAO.
- Gnoli, Gh., 1962. "Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo". *AION* N.S. XII, 95–128.
- Hampel, J., 1982. *Medizin der Zoroastrier im vorislamischen Iran*. Husum, Matthiesen.
- Henning, W. B., 1936. *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. APAW 1936:10.
- Henning, W. B., 1940. *Sogdica*, Royal Asiatic Society, James Forlong Fund, Vol. XXI, London. (reprinted in Henning 1977: 1–68).
- Henning, W. B., 1954. "Notes on the Great Inscription of Šāpūr I", in *Prof. Jackson Memorial Volume. Papers on Iranian Subjects written by several scholars*. Bombay, 40–54.
- Henning, W. B.–MacKenzie, D. N., 1971. *A Fragment of a Khwarezmian Dictionary by the late W. B. Henning, edited by D. N. MacKenzie*. London, Lund Humphries.
- Henning, W. B., 1976–1977. *Selected Papers*. 2 vol., Acta Iranica 14–15, Téhéran–Liège.

- Hoffmann, K., 1965. *Av. daxša-*, KZ LXXIX, 238.
- Hoffmann, K., 1975, 1976 and 1989. *Aufsätze zur Indoiranistik*, 3 Bände, herausgegeben von J. Narten. Wiesbaden, Reichert.
- Humbach, H., 1957-58. "Gathisch-awestische Nomina", IF LXIII, 209-219.
- Humbach, H., 1959. *Die Gathas des Zarathustra*. I-II. Heidelberg, Carl Winter.
- Humbach, H., 1991. *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*. In collaboration with J. Elfenbein and P. O. Skjærvæ. I-II. Heidelberg, Carl Winter.
- Insler, St., 1962. "Avestan *daxš*", IF LXVII, 53-68.
- Jamasp, Hošang, 1907. *Vendidad. Avesta Text with Pahlavi Translation and Commentary, and Glossarial Index*. Ed. with the Assistance of Mervanji Manekji Gandevia. I. The Texts; II. Glossarial Index. Bombay, Government Central Book Depot.
- JamaspAsa, K. M.—Humbach, H., 1971. *Puristāh. A Zoroastrian Catechism*. Part I. Text, Translation, Notes. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Kellens, J., 1984. *Le verbe avestique*. Wiesbaden, Reichert.
- Kellens, J., 1989. "Avestique", in Rüdiger Schmitt (Hrsg.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden, Reichert, 32-55.
- Kellens, J., 2007. *Études avestiques et mazdéennes*. Vol. 2. *Le Hōm Stōm et la zone des déclarations (Y7.24–Y15.4, avec les intercalations de Yr3 à 6)*, Persika X, Paris, De Boccard.
- Kellens, J.—Pirart, E., 1988-1990-1991. *Les textes vieux-avestiques*. Vol. I. *Introduction, texte et traduction*; Vol. II. *Répertoires grammaticaux et lexique*; Vol. III. *Commentaire*, Wiesbaden, Reichert.
- Korn, Agnes, 2005. *Towards a Historical Grammar of Balochi*. Wiesbaden, Reichert.
- Lentz, W., 1926. "Die nordiranische Elementen in der neu-persischen Literatursprache bei Firdosi", ZII IV, 251-316.
- Lincoln, B., 1988a. "Physiological Speculation and Social Patterning in a Pahlavi Text", *Journal of the American Oriental Society* XXVII:4, 355-365.
- Lincoln, B., 1988b. "Embryological Speculation and Gender Politics in a Pahlavi Text", *History of Religions* XXVII:4, 135-140.
- Linke, U., 1992. "Manhood, Femanless, and Power: A Cultural Analysis of Prehistoric Images of Reproduction", *Comparative Studies in Society and History* XXXIV:4, 579-620.
- Lubotsky, A., 1995. "Reflexes of intervocalic laryngeals in Sanskrit", in W. Smoczyński, ed., *Kurylowicz Memorial Volume*. Part I, *Analecta Indoeuropaea Cracoviensia* II [Part II = *Linguistica Baltica* IV]. Cracow, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filologiczny, 213-233.
- MacKenzie, D. N., 1970-1972. "The Khwarezmian Glossary". I: BSOAS XXXIII, 1970, 540-559; II: XXXIV:1, 1971, 74-90; III: XXXIV:2, 1972, 314-330; IV: XXXIV:3, 1972, 521-537; V: XXXV, 1972, 53-73.
- MacKenzie, D. N., 1971. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London, Oxford University Press.
- Malandra, W. W., 1983. *An Introduction to Ancient Iranian Religion*. Minneapolis.
- Martínez, J., 1999. "Zu einigen avestischen Wörtern mit *š*", IF CIV, 120-131.
- Mayrhofer, M., 1956, 1963, 1976 and 1980. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Bände I–III und Index. Heidelberg, Carl Winter.

- Mayrhofer, M., 1992, 1996 and 2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. vol. I–III. Heidelberg, Carl Winter.
- Morgenstierne, G., 1927. *An Etymological Dictionary of Pashto*. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II, Hist.-Filosofiske Klasse, 1927 n° 3, Oslo, Jacob Dybwad.
- Morgenstierne, G., 1929-1973. *Indo-Iranian Frontier Languages*. Vol. I. *Parachi and Ormuri*, 1929; vol. II: *Iranian Pamir Languages*, 1938; vol. III: *The Pashai Language*, 1954-1967; vol. IV: *The Kalasha Language*, 1973. Institut for sammenhengende Kulturforskning, Series B, vol. XI, 1929; XXXV, 1938; XI, 1967; LVIII. 1973. Oslo.
- Morgenstierne, G., 1974. *Etymological Vocabulary of the Shughni Group*. Wiesbaden, Reichert.
- Morgenstierne, G., 2003. *A New Etymological Vocabulary of Pashto*. Compiled and edited by J. Elfenbein–D. N. MacKenzie and N. Sims-Williams. Wiesbaden, Reichert.
- Narten, J., 1964. *Die sigmatischen Aoriste im Veda*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Nyberg, H. S., 1929. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes. *JA*, 214, 193-310.
- Nyberg, H. S., 1926-1931. *Hilfsbuch des Pehlevi. I. Texte*. II. *Glossar*. Uppsala–Leipzig, Harrassowitz.
- Nyberg, H. S., 1966-1974. *A Manual of Pahlavi*. I: *Texts*. II. *Ideograms, Glossary, Abbreviations, index, Grammatical Survey, Corrigenda to Part I*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Oettinger, N., 1983. *Untersuchungen zur avestischen Sprache am Beispiel des Ardvīšahr-Yašt*, Unpubl. maschinenschr. Habilitationsschrift, Erlangen.
- Pakzad, F., 2005. *Bundahishn. Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*. Band I. *Kritische Edition*. Tehran.
- Panaino, A., 1990. *Tištīrya*. Part I. *The Avestan Hymn to Sirius*. Serie Orientale Roma LXVIII, 1. Rome, IsMEO.
- Panaino, A., 2005. "Pahlavi gwyçh: gōzīhr o gawōšīhr?" In *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*. A cura di M. Bernardini e N. L. Tonesello. Naples, 795-826.
- Panaino, A., forthcoming. "The 'Frog Prince' and the Whore. Additional Psychoanalytic Remarks on the Image and Behaviour of Ahreman in the Framework of Zoroastrian Cosmology".
- Pokorny, J., 1959. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* (Index erschien 1969). 1. Auflage. Basel, Franke (4. Neudruck, Tübingen und Basel 2002).
- Rastorgueva, V. S.—Edel'man, Džoj, since 2000. *Étimologičeskij slovar' iranskijazykov. I: ā-a*, 2000; II: b-d, 2003; III: f-h, 2007. Moscow, «Vostočnaja Literatura», RAN.
- Renou, L., 1966. *Études védiques et pāṇinienes*. Tome XV. Paris, De Boccard.
- Rix, H., 2001. *Lexicon der indogermanischen Verben*. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen. Wiesbaden, Reichert.
- Samadi, M., 1986. *Das chwarezmische Verbum*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Sadovski, Velizar, forthcoming. "Avestan *daxša-* and *ciθra-*. II: Mechanisms of Nominal Compounding in (Indo-)Iranian" (second part of the present article).
- Schindler, J., 1976. "Diachronic and Synchronic Remarks on Bartholomae's and Grassmann's Laws". *Linguistic Inquiry* VII, 622-637, reprinted in *Harvard Indo-European Studies* III, Cambridge, Mass., 1977.

- Schindler, J., 1986. "Zu den homerischen $\phi\delta\delta\alpha\kappa\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ -Komposita". In A. Etter (hrsg.), *o-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin, De Gruyter, 393-401.
- Schlerath, B., 1962. "Die Gathas des Zarathustra", *OLZ* LVII:11/12, cols. 565-589.
- Schlerath, B., 1968. *Avesta-Wörterbuch. Vorarbeiten II: Konkordanz*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Schulze, W., 1892. *Quaestiones epicae*. Guterslohe [Gütersloh], Bertelsmann.
- Sims-Williams, N., 2000-2007. *Bactrian Documents from Northern Afghanistan*. I: *Legal and Economic Documents*. II: *Letters and Buddhist Texts*. CII, Part II Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and from Eastern Iran and Central Asia, vol. III: Bactrian, Oxford, The Moor Foundation, Azimuth Edition.
- Skjerve, P. O., 2007. "Appendix 2. MAZDĒSŌN BAY ... KĒ ČIHŌR AZ YAZDĀN", in Alam, M.-Blot-Lemarquand, M.-Skjerve, P. O., "Shapur, King of kings of Iranians and Non-Iranians", in Rika Gyselen (ed.), *Des Indo-Grecs aux Sassanides : données pour l'histoire de la géographie historique*. Res Orientales XVII, Paris et Louvain, Peeters, 11-39.
- Staje, W., 1995. "Rtū, řtv(i)ya-, řrtavd-. Weibliche "Fertilität" im Denken vedischer Inder", *Journal of the European Ayurvedic Society* IV, 109-148.
- Sohn, P., 1996. *Die Medizin des Zādsparam. Anatomie, Physiologie und Psychologie in den Wizidgāh i Zādsparam, einer zoroastrisch-mittelpersischen Anthologie aus dem frühislamischen Iran des neunten Jahrhunderts*. Wiesbaden, Reichert.
- Steblin-Kamenskij, I. M., 1999. *Etimologičeskij slovar' vachanskogo jazyka*. Sankt-Petersburg.
- Steingass, F., 1892. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London, Lockwood.
- Tremblay, X., 2005. "Bildeten die iranischen Sprachen ursprünglich eine genetische Familie oder einen Sprachbund innerhalb des indo-iranischen Zweiges?", in Gerhard Meiser and Olav Hackstein (eds.), *Sprachkontakt und Sprachwandel, Akten der V. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, 17.-23. September 2000, Halle an der Saale*, Wiesbaden, Reichert, 673-688.
- Wackernagel, T., 1896-1954. *Altindische Grammatik*. Band II/2 (ed. by. A. Debrunner), *Die Nominalsuffixe*, 1954. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weller, H., 1938. *Anahita. Grundlegendes zur arischen Metrik. Yašt Y metrisch herausgegeben, übersetzt und erklärt*, Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen IX, Stuttgart, Kohlhammer.
- Werba, C. H., 1997. *Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache*. Vienna, Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Williams, A. W., 1990. *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādēstān ī Dēnīg*. 2 vols., DVSM LX. Copenhagen: Munksgaard.
- Wolff, Fr., 1910. *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischen Wörterbuch*. Strassburg.
- Wolff, Fr., 1935. *Glossar zu Firdos's Shahname*. Berlin, De Gruyter.
- Zaehner, R. Ch., 1972. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Reprinted with a new Introduction by the author. New York, first edition Oxford 1955.

Le Rašn Yašt (Yt 12)

Éric Pirart

Introduction

1. 'Le titre pehlevi du **Rašn Yašt** «texte sacrificiel»² de Rašnū le donne pour la composante verbale du culte rendu au dieu mazdēn zoroastrien³ Rašnū⁴. S'il n'est pas certain que ce soit en tant que patron du dix-huitième jour du mois⁵ que ce dieu est honoré au moyen de la récitation de ce texte⁶, **Rašnū** appartient pourtant à la catégorie divine des **Yazata Mānuyava**, les «(dieux) abstraits auxquels nous devons offrir le sacrifice», si bien que l'existence d'un texte faisant état du sacrifice qui devait lui être offert est attendue. Nous en chercherons l'occasion réelle.

2. Comme l'indique l'étymologie de son nom dérivé de la racine √ *raz* «former une ligne droite, diriger»⁷, **Rašnū** est la déification ou bien de la prononciation «rectiligne» des textes rituels⁸, ou bien de l'orientation¹⁰ qui leur est donnée vers les dieux et se confond avec le fait de les leur adresser. Peut-être faut-il rejeter la première

¹ Les normes orthographiques et typographiques adoptées dans cette étude sont celles que j'ai suivies dans 2006b. Rappelons : en italique figurent les translittérations de l'avestique ou du pehlevi, mais, en romain souligné (non souligné dans les traductions), la lecture interprétative que j'en donne. Le système de translittération de l'avestique, repris à Hoffmann & Narten (1989), ne tient pourtant aucun compte de *ī*, recourt à *y* pour le yod pointé et laisse *š* sans hāček. Pour l'orthographe conventionnelle des racines avestiques, voir Pirart in Kellens 1995.

² Sur le sens et l'étymologie du mot pehlevi *yašt*, Pirart 2006a : 36, 41.

³ Le mot authentique de la religion de l'Iran ancien est, d'après les textes avestiques (*dānā-māsdaitan- zoroastri-*) et les livres pehlevs (*dynj y m'zdayn Y zhrāst*), «religion de ceux qui offrent le sacrifice à Ahura Mazda à la manière de Zaraduštra», d'où le syntagme «mazdaïsme zoroastrien» dont je fais usage (voir Pirart 2006a : 33).

⁴ Avestique *rašn- ; pehlevi lāšn*.

⁵ Autrement dit : le quatrième jour de la première des deux huitaines qui referment le mois. Les mois avestiques qui font tous trente jours sont divisés en deux périodes de sept jours et deux de huit (voir Pirart 2006a : 28 sq.).

⁶ Sur la raison liturgique des pièces de la collection des 22 *yašt* et sur son origine, voir Pirart 2006a : 35 sq. Ajoutons, d'une part, que d'autres livres de l'Avesta sassanide que le *Bayān Yašt* Nask sont susceptibles d'être vus comme son origine tel que le *Kāskīrāv Nask* (6e livre liturgique) qui, selon le résumé que le *Dēnkard* (8.9) en donne, comportait une première partie consacrée à l'exposé des sacrifices offerts aux *Yazata* (*kāspīvāb m' t'p'd'n QDM n'p'cl Y yzd'n' yōšn n'byng*) et, d'autre part, que le *Zand ī Yahnman Yzata* (7.19-22) fait du *Bayān Yašt* Nask un autre nom de l'office appelé *Dvāzdah-hōmēt*, lequel paraît être un grand rituel de remise en condition ou de purification au cours duquel 22 *Yazata* — mais, aux dires d'un Dastur (West 1880-1897 : 212-213 n. 5 ; cf. Williams 1990 : II 140), leur série diverge de celle de la collection des *Yāst* — étaient honorés chacun durant 12 jours, ce qui fait 264 jours au total. Kotval & Boyd (1982 : 167 sq.) ne parlent que de 12 *Yazata* (une vieille version ferait état de 18 *Yazata*). Il y serait récités non moins de 144 *Yama* et 144 *Yidēvōdāt*.

⁷ Avestique *yazata- mainitaiya-*, pehlevi *mynd'n yzd'n'* ; Pirart 2006b : 24.

⁸ «proto-indo-européen √ *H₂reğ. Sur cette racine, voir Mayrhofer 1992-2001 : II 425. Le mot *rašnū* en est le dérivé en *-nu* comme *jašnū* «fondo et *barašnū* «chanteurs» (voir Pirart 2004 : 285 et 311) respectivement de √ *gaf* («proto-indo-européen √ *g_henbh_h₂) et de √ *barz* («proto-indo-européen √ *b_hergh_h). Sur ce suffixe primaire *-nu*, qui, malgré l'accentuation védique (*-nī*), paraît commander le degré plein de la racine pour former des substantifs masculins, voir Debrunner 1954 : 742.

⁹ Pirart 2006b : 46 sq.

¹⁰ Pirart 2006a : 174 n. 75.

alternative si la qualité «rectiligne» de la prononciation des textes, c'est-à-dire le fait de les réciter avec une diction continue¹¹, sans pause et en observant les règles de liaisons et modifications phonétiques entre les mots¹², est déjà représentée par la déesse *Rštāt*¹³. Sans doute les deux notions d'orienter le texte et de le prononcer de façon «rectiligne» sont-elles confondues et n'est-il pas étonnant de voir la déesse si souvent associée à *Rašnu*, mais, par le contenu, le *Rašnu Yašt*, qui énumère les directions de l'espace, paraît corroborer la seconde alternative. En effet, l'orientation des textes, le fait de leur donner un azimut (*arəθa-*)¹⁴, se complète de l'idée de trajet parcouru entre ce monde que configurent les sept secteurs de la Terre ou ses montagnes et l'au-delà espéré, représenté par la permanence du jour (*anayra- raacah-* «les jours sans débuts»), «l'excellente existence» (*vahišta- ahyu-*) et le paradis appelé «maison du chant de bienvenues» (*garō nmāna-*), si bien que *Rašnu* doit aussi être le dieu de l'espace parcouru, du chemin par lequel le sacrifice ou l'âme du défunt accèdent à l'au-delà¹⁵.

3. Le rôle de juge que *Rašnu*, dans les livres pehlevi, joue à côté de *Miθra*¹⁶ et de *Srauša*¹⁷ se justifie précisément en ce qu'il permet à l'âme du défunt d'accéder au *Garah Dmāna*, le terme du chemin, ou en ce que, suite à la pesée ou jugement appelé «calcul des trois soirs»¹⁸ auquel nous la lui voyons soumettre, ce dieu aiguille l'âme du défunt vers le «socle»¹⁹ qu'elle mérite.

4. Le début du texte propre du *Rašnu Yašt* manque de cohérence : sa façon abrupte de commencer suggère qu'une partie en est perdue ou fait défaut. D'autre part, les deux premiers paragraphes qui, formant un premier fragment, traitent du *Manōra Spanta* «formulaire savant (de la religion mazdéenne zoroastrienne)»²⁰ et y voient une source de félicité ne concernent pas le dieu *Rašnu* tandis que le troisième s'avère être la réponse donnée à une question absente. Le compositeur, artisan du collage, doit avoir choisi le premier fragment en raison du mot *rašniia*, au demeurant assez énigmatique, qu'il contenait et dont la forme ne pouvait que lui rappeler celle du théonyme *rašnu-* : cet artisan, pour la confection de la composante verbale du sacrifice offert à *Rašnu*, faisait visiblement avec ce dont il disposait, c'est-à-dire avec ce qui avait pu être conservé en fait de textes anciens suite à la destruction de leur corpus dont les Iraniens accusent Alexandre le Grand²¹. En effet, le texte n'est pas celui que nous attendons pour un *Yašt* : la récurance d'une phrase en *yazamaide* ne le caractérise pas²².

5. Le second fragment, lequel commence avec cette réponse donnée à une question inconnue, s'étend, quant à lui, jusqu'au terme du texte propre, lequel était divisé en 31 mouvements (pehlevi *kardag*), mais sa transmission déficiente, cause possible de ravages constatés dans l'emploi des personnes grammaticales²³, se double de ce caractère lacunaire que nous connaissons pour beaucoup de textes et qui consiste à ne pas répéter ce qui est censé avoir déjà été dit pour aboutir à une sorte de squelette verbal. Dans le cas du *Rašnu Yašt*, ce squelette est des plus maigres, ce qui, à mes yeux, en a empêché une compréhension correcte et compliqué singulièrement nos facultés d'interprétation. Ceci, c'est encore sans compter que les textes vestigiaux apparaissent souvent comme des peaux de chagrin ou des pense-bêtes pour l'intelligence desquels, si nous ne disposons d'aucun commentaire médiéval — et c'est le cas du *Rašnu Yašt* —, nous ne pouvons nous fier qu'à notre imagination. La traduction que je donne fait la part belle à pareille imagination. En effet, comme le texte paraît mêler, sans avis explicite, des paroles qui sont à réciter ou des *manōra* à du discours explicatif, nous chercherons, en faisant preuve d'une certaine imagination, à combler les vides que de telles brusqueries définissent.

6. Les *Yašt* sont habituellement divisés en «mouvements» (*kardag*) clôturés chacun d'un même ensemble de formules²⁴, mais, pour le *Rašnu Yašt*, Geldner ne donne aucune division de ce type sous prétexte²⁵ qu'elle est «unknown to the older Mss., as F1. Pt1. L18, and is first found in E1. P13. J10. M12». Comme J10 qui représente une tradition distincte la connaît, il m'a paru prudent d'en faire état, mais, pour ce faire, je n'ai pu m'appuyer que sur les indications laconiques de Geldner²⁶ que, dans le manuscrit P13, le nombre 31 figure pour le dernier *kardag* et que les manuscrits «L18. O3 have after *zbai?* the further passage *aheraia. xarənahaca. OD tāscā. yāz?*». Sans doute le premier fragment était-il laissé en dehors de cette découpe comme c'est le cas du Catalogue des montagnes qui, dans le *Zamyād Yašt* (Yt 19), précède l'ensemble découpé en mouvements.

7. Dans le second fragment, *Ahura Mazdā* s'adresse très probablement à *Zaraduštra*. Sans doute celui-ci lui a-t-il posé une question technique pour que la réponse le soit tout autant : le grand dieu recommande le maniement senestorsum d'un faiseau (*harsman*) de type particulier dans le cadre d'un office célébré en son honneur. L'Inde védique nous invite à justifier la bizarrerie de ce caractère senestorsum en formulant l'hypothèse que l'office si sommairement évoqué devait avoir un lien avec les obseques²⁷. Ceci paraît trouver confirmation dans le *Nirangestān* 101B : *yō antihe*

¹¹ C'est ce que les Indiens appellent *sainhiṭ-*.

¹² C'est ce que les Indiens appellent *saindh-*.

¹³ Sur cette déesse et le texte (Yt 18) avec lequel un culte lui est rendu, Pirart 2006b : 75-79, 249-261.

¹⁴ Le mot apparaît deux fois dans le *Rašnu Yašt* : 12.7h et 12.8.2a.

¹⁵ De ce point de vue, *Rašnu* est comparable avec l'indien *Viṣṇu* qui, en trois enjambées, ouvre les espaces de la terre, des airs et du ciel.

¹⁶ Sur ce dieu, voir Pirart 2006a : 48 sq.

¹⁷ Sur ce dieu, voir Pirart 2004 : 342 ; 2006a : 50 ; 2006b : passim.

¹⁸ Pehlevi *āmāc* [se-dōā] (par exemple DD 7 et 13). Selon MX 2.133, la traversée de la *Cinvatpuru* dure trois nuits.

¹⁹ Avestique *gātu-*, pehlevi *g's* (par exemple DD 19).

²⁰ Sur la désignation de *Manōra Spanta*, Pirart JA 295, 2007, 38 et 68 ; sur l'étymologie et le sens de *spanta-* (*spānta-*), Pirart 2007 : 37 n. 28.

²¹ Principalement Dk 8.0.21, AVN 1.

²² Sur les caractéristiques requises des *Yašt*, Pirart 2006a : 38 sq. ; 2006b : 46.

²³ À moins qu'il ne faille accuser quelque diacritisme. En réalité, je pense à présent, le travail de collage qui a permis de faire des phrases, travail distinct de celui de maillage grammatical dont la grande inscription de Bisotūn constitue le *terminus ante quem* (voir Pirart, III 45, 2002, 129 ; «Anomalies grammaticales à Bisotūn [à paraître dans *KUBAB4*], doit avoir eu lieu lors de la récupération du corpus qui fut entreprise à la fin de l'époque sassanide pour culminer sous les premiers Sassanides.

²⁴ Ceux qui ne comportent qu'un seul «mouvement» n'oublient pourtant pas non plus de le reformuler d'un ensemble formulaire.

²⁵ 1886-1895 : II 162.

²⁶ 1886-1895 : II 167.

²⁷ Sur le caractère senestorsum de séquences appartenant aux rites funéraires védiques, voir Minard 1949-1956 : II §557a.

**asahiia*²⁸ *barasma* **frastarənāiti*²⁹ *yezi* **patitā*³⁰ *uruuārā upa.dādāiti ratruṣī* <yezi> *parā.upa.dādāi*³¹ **frastarənāiti aratruṣī* : «Celui qui déploie le barsman à la place d'un autre (parce que ce dernier est mort [?]) satisfait la séquence s'il cueille³² les plantes senestorsum, non s'il déploie celles que (cet autre) avait en son temps cueillies (dextorsum)».

8. Cette recommandation liminaire touchant au maniement du *barsman* en question, faut-il penser, est d'application au cours des diverses séquences pour l'évocation desquelles le grand dieu se limite à donner l'incipit des *manōra* prononcés à leurs respectives occasions³³. Le culte rendu à *Ahura Mazda*, modèle de celui qui est rendu à *Rašnu*, partage avec lui le recours à plusieurs *manōra* tels que *zbaitiamahi* (12.3.3a, 12.5.1a, 12.9.2a, etc.), *frīnāmahi* (12.3.3b, 12.5.1b, 12.9.2b, etc.) et *zbaitiemi* (12.3.4, 12.5.2, 12.9.3, etc.), le dernier pouvant sans doute être augmenté de la phrase en *auū imaī varō* ... (12.3.5, etc.). Nous sommes assez démunis devant ces *manōra*, inconnus par ailleurs, dont seul l'incipit est donné. Néanmoins, le pāda védique RS 6.41.5a nous permet de savoir à quoi le *zbaitiamahi* pouvait ressembler : *hvyāmasi tvēndra yāhy arvān* «Indra, nous t'appelons : viens ici-bas». En revanche, pour nous faire une idée du *frīnāmahi*, nous ne tirerons pas grand chose du Y 38.4, et nous ne bénéficions d'aucune aide devant le *zbaitiemi*. Les interprétations que j'avance visant à trouver le moyen de les intégrer au fil du texte en ouvrant des sous-entendus et en situant des guillemets³⁴ sont donc bien évidemment très conjecturales.

9. Et, pour l'interprétation des quatre *manōra* spécifiques du culte rendu à *Rašnu*, *rašnuuō* ... (12.7), *aṭbišta* ... (12.8.1), *ahmi arāṭhe* ... (12.8.2) et *yaṭciṭ ahi* ... (12.9.1, etc.), nous restons tout aussi démunis. Bartholomae³⁵ a complètement baissé les bras pour celle du troisième. Par contre, la *Rgvedasamhitā*³⁶ nous permet d'imaginer la suite du quatrimètre qui devait être «viens à mon aide». Le premier, qui doit réunir tout un ensemble d'incipits, pourrait, partiellement, avoir d'autres échos : dans le Y 65.12 et le Yt 4.3³⁷. Le deuxième, quant à lui, pour faire comme le premier allusion aux voleurs (*tāiū-*), peut nous renseigner utilement sur un aspect du rôle de *Rašnu* : il lui est demandé de nous protéger des voleurs. Voleurs de quoi ? Et que représente ce compare violent du voleur ? La *Rgvedasamhitā*³⁸ nous assure que le *tāyū* peut voler des bestiaux (*paśū-*), et le Y 12.2.3 *us gēuṣ stuiṣ tātātaṭā hazanḥaṭcā* : «mon éloge débarrasse la

vache de la rapine et du brigandage)³⁹ nous permet de savoir que c'est notamment de vaches qu'il est question. La violence (*hazah-*) du traitement que le compare du voleur réserve à la vache nous est évoquée dans le Y 29.1bb où le *ruvan* de la vache se plaint devant les dieux : *ā mā aēšamō hazasāṭ rāmō āhiṣiāi darsācā tauuiscā* «Rage et domination, Entrave, lien et coup me tiennent ligoté»⁴⁰.

10. Or c'est précisément de troupeaux dont nous parle le *manōra ahmi arāṭhe* ... en recourant au locatif de l'enjeu⁴¹. Comme il mentionne encore le point d'arrivée ou l'azimut (*arāṭha-*) de l'envoi et le fait de façon emphatique, j'émetts alors l'hypothèse que ces troupeaux sont ceux de victimes sacrificielles envoyées aux dieux et qu'ils font partie des biens que l'âme du sacrificiant compte retrouver dans l'au-delà. Le voleur de bétail serait alors une entité négative, proche des démons *Išma* («la Rage») et *Hrama* («l'Entrave», appelé aussi *Agataxša* «fabricant de mauvais (manōra)»⁴², susceptible de compromettre de telles retrouvailles. Et tout sacrificiant, dans l'espoir de retrouver après la mort les âmes des bestiaux immolés, demande à *Rašnu* de les protéger puisque ce juge divin, aux portes de l'au-delà, devra les prendre en compte le jour venu de l'évaluation de la piété de ce futur défunt. Comme la protection qu'il offre aux troupeaux immolés doit faire la prospérité des mânes bienheureuses, *Rašnu*, selon l'interprétation toute hardie que je donne du *manōra*, reçoit l'épithète de *hanātanasū-* «qui assure la prospérité des ancêtres». La strophe védique RS 1.10.2 rassemble aussi l'azimut (*ārtha-*) et le troupeau (*yūthā-*) : *yāt sānoḥ sāmum āruhad v bhūry āpaṣṭa kārtram | tad indro ārthan cetati yūthēna vṛṣṇir ejati* «Quand (le sacrificiant) fut monté de plateau (de montagne) en plateau (de montagne et qu'il) eut vu le nombre (de choses) restant à faire, alors Indra remarque (son) projet : il se met en marche (comme) le sonailler avec le troupeau». Cette traduction qui est celle qu'en donne Renou⁴³, largement inspirée du commentaire de Sāyana⁴⁴, sans doute est-elle à amender : les deux dos (*sāmum*) me paraissent être bien plutôt ceux de la Terre et du Ciel que ceux de montagnes. Dans l'interprétation que j'avance sans filet, celui qui passe de l'un à l'autre pourrait être l'âme du sacrificiant ou son représentant⁴⁵. Et *Indra*, sous sa forme de béliér (*vṛṣṇi-*), au courant du but de ce voyage (*ārtha-*)⁴⁶, y conduirait le troupeau (*yūthā-*) des victimes sacrificielles. Comme on voit, l'exégèse du *manōra* avestique passe par celle

²⁸ Avec Waag (1941 : 100), contre HJ *ashita*.

²⁹ Avec Kellens (1984 : 179 n. 16), contre HJ *frastarənāiti*.

³⁰ HJ *patitā*. Le *zand* laisse ce mot sans traduction et comprend autrement : *HT* *v'yv HCDLYN[y]* *AYK blwm rwk BRā OBTDYN[y]* *ly'w* 'es'il cueille les plantes (= vient à faire un nouveau barsman), il satisfait la séquence.

³¹ En un mot pour que *parō* porte sur *upa.dādāi*. Cf. pehlevi <HT> *ZK Y pyṣ QDM HCDLYN[y]* *pr'c vshly* *ly'w* 'es'il étend les (plantes) cueillies précédemment, il ne satisfait pas la séquence.

³² D'après le pehlevi *HCDLYN[y]* (*dīrūnā*) cil moissonne, cueille, *upa.dādāit* est à rapprocher du védique *Dādā*. Pour d'autres dérivés iraniens de cette racine, voir Mayrhofer 1992-2001 : 1 716.

³³ Dans la darstellung, je les balise de guillemets.

³⁴ Comme Darmesteter y avait, d'ailleurs, déjà consenti notamment pour 12.3.3 (1892-1893 : II 492).

³⁵ Voir Wolff 1910 : 227 n. 4. Darmesteter y avait, d'ailleurs, déjà consenti notamment pour 12.3.3 (1892-1893 : II 493 sq. nn. 18-19) n'avait pas hésité à formuler quelques conjectures, mais leurs bases sont caduques aujourd'hui.

³⁶ Exemples : RS 1.47.7, 1.108-11, 5.73.1, 5.74.1 (voir Pirart 1995-2000 : II 250).

³⁷ Voir Pirart, BABO 38, 2002, 214 et 217 sq.

³⁸ RS 1.65.1a, 7.86.5c.

³⁹ Traduction Kellens 2007 : 134.

⁴⁰ Traduction Kellens & Pirart 1988-1991 : I 107.

⁴¹ Sur cette valeur métonymique du locatif, Kellens & Pirart 1988-1991 : II 42 sq.

⁴² Sur ces démons, voir Pirart 2006b : 116 n. 56 ; 2007 : passim.

⁴³ Traduction Renou 1955-1969 : XVII 6.

⁴⁴ *yad yāt sānoḥ sāmum āruhad yajamānoḥ somavallīsaṁdādyāharaṇāyakaṁ parvatābhāgād aparāni parvatābhāgam āruhadānāi tācā bhīri prabhānti kartvaṁ karma somayāgarāṇam aṣṭa aprayajān | upakṛtyāvan ity āruhaḥ | tat tadānīm indro 'rtham yajamānasya prajayamānā cetati jānāti | jānāva ca vṛṣṇī kāmānāni varjāta san yūthēna maruṣānāna zabaṇāti kampate | svasthānād yajābhānām āgantum udyukta ity āruhaḥ || ... | āpaṣṭa | spēṣa bādhanaṣparṣanayoḥ || ...*

⁴⁵ Dans la célébration sacrificielle, le *Hrama* fait figure d'ersatz de l'âme du sacrificiant (Pirart 2004 : 50 sq.).

⁴⁶ Le sens du syntagme *ārthan CIT* gagnierait à être précisé. Dans RS 10.51.4d, *Agni* qui, se cachant dans les eaux et les plantes, avait tenté de se soustraire à son rôle de messager ou de convoyeur entre les mondes, vint à dire : *etām ārthan nā eketādhān agnīḥ* *kā moi qui suis Agni, il ne m'incombe plus de viser par-delà azimut (pour l'envoi des hymnes ou des âmes)».*

de passages divers où de semblables et rares ingrédients sont aptes à solliciter notre imagination, laquelle, à son tour, ne peut que solliciter la bienveillance du lecteur.

11. Le seul verbe possible du *manōra*, *mara* «mémoire», a pour régime l'énigme du pronom neutre *taḁa* (lo. *taṭ*). Comme l'habitude de ce verbe $\sqrt{2}$ *mar* est de régir un nom de parole⁴⁷, je conjecture que ce pronom représente le *śravah*, l'énoncé que, suite à son évaluation de l'âme du défunt, *Rašnu* doit réciter à l'instant de rendre son verdict. À le faire, ce juge divin octroierait à l'âme une destination dans l'au-delà. Cette destination de l'âme de l'individu serait aussi celle des troupeaux que, de son vivant, il avait pieusement immolés pour en envoyer les âmes aux dieux.

12. Étant donné que *Rašnu* est le spécialiste de l'orientation des paroles rituelles, le texte du *Yašt* s'attache à énumérer les grandes divisions de l'espace et ses principaux points de repère selon le schéma $29 = 7 + (2 \times 2) + (6 \times 3)$. Pour y procéder, le *Rašnu Yašt* recourt à un motif revenant à dire «où que vous soyez, venez à notre aide» qui, pour se retrouver dans la *R̥gvedaśāhī*, peut être qualifié d'indo-iranien. Les localisations envisagées sont introduites toutes au moyen de la préposition *upa*, construite tantôt avec l'accusatif, tantôt avec le locatif, mais il arrive que le travail de collage fasse apparaître aussi le nominatif. Dans le tableau qui suit, ces trois alternatives sont signalées au moyen des exposants ^{acc}, ^{loc}, ^{nom} :

— les sept secteurs de la Terre (*Arzahi*^{acc} et *Sāvahi*^{acc} à l'est, *Frīdat-šū*^{acc} au sud-est, *Vīdat-šū*^{acc} et *Varu-br̥šti*^{acc} à l'ouest, *Varu-zr̥šti*^{acc} au nord-est, *Hvāni-raḁa*^{acc} au centre)⁴⁸ ;

— le lac⁵⁰ *Varu-karta*^{acc} et l'arbre^{acc} qui s'y trouve au centre ;

— les flots^{acc} et la berge^{acc} de la *Rahā* ;

— le bord^{acc}, le centre^{acc} et n'importe quel endroit^{acc} de la Terre ;

— la cordillère de *Hara*^{acc} ainsi que ses deux cimes *Hukarya*^{acc} et *Tira*^{acc} ;

— les astres *Vanant*^{acc} (Vega) et *Tištīva*^{acc} (Sirius) ainsi que le groupe des sept *Rīga*^{nom} (la Grande Ourse) ;

— trois groupes d'astres non identifiés : les *Ap-ciōra*^{nom} «qui s'apparentent⁵¹ à de l'eau», les *Zma-ciōra*^{nom} «qui s'apparentent à de la terre» et les *Urvārā-ciōra*^{nom} «qui s'apparentent à du végétal» ;

— ⁵² les astres *Spanta-mānyava*^{nom} «qui relèvent de la savante opinion», groupe d'astres non identifiés, ainsi que la Lune^{acc} et le Soleil^{acc} ;

— ⁵³ trois niveaux paradisiaques : les jours sans début^{acc/nom}, l'excellente existence^{acc} et le *Garah Dmāna*^{loc}⁵⁴.

Régie probablement par l'arithmologie — 29 est un nombre premier —, la liste reprend les principaux éléments de l'importante géographie ou cosmologie mythique mazdéenne zoroastrienne, l'étude de laquelle n'a jamais été menée de façon sérieuse ou exhaustive et devrait être libérée des contingences ou des fantasmes historiques auxquels certains, de l'Antiquité à nos jours, ont voulu la soumettre.

13. Les caprices de la rection de la préposition *upa*, connus d'autres textes⁵⁵, ne doivent pas avoir de grande importance sémantique. Le verbe *ahi* «tu te trouves» montre qu'il s'agit chaque fois d'un lieu sans qu'aucun mouvement ne soit envisagé : de toute façon, ce sont des lieux de départ, ceux d'où *Rašnu* voit le sacrifiant l'inviter à venir à son aide. *Rašnu* est ainsi censé rejoindre le sacrifiant sur l'aire sacrificielle, sans nul doute pour reconnaître un trajet que, le jour venu, l'âme de ce dernier devra parcourir en sens inverse jusqu'à sa balance de juge.

14. Présenté ainsi, le *Rašnu Yašt* paraîtra assez cohérent, mais cette présentation, comme on a vu, dépend de conjectures fortes et multiples. Quant à lui, Darmesteter⁵⁶ tire de la présence des mots *arəθa-*, *varə* et *varəhəm* la compréhension générale qu'il développe du *Rašnu Yašt*. Comme le *zand* du Y 44.57⁵⁷ lui fournit⁵⁸ le sens de *dādestān* «le droit» pour *arəθa-* et que les livres pehlevi lui suggèrent de reconnaître l'ordalie (*var*) derrière *varə* et *varəhəm*⁵⁹, Darmesteter estime que le *Rašnu Yašt* est un véritable appel fait à *Rašnu* de venir assister à l'ordalie comme juge de la vérité⁶⁰ et de dévoiler l'innocent et le coupable, que *Rašnu*, comme témoin universel, est en tout lieu et que, par suite, l'appel du fidèle le suit d'un bout à l'autre du monde. L'un des termes de la liste que dresse la phrase 12.3.5 convient pourtant mal dans le cadre de cette compréhension, *auvi parənaq vižārāieinfim*, si nous devons tenir compte de ses parallèles. En effet, le Yt 5.132.1 *aēta yasna aēta vahna* $\sqrt{2}$ *aiōiōi* *paiti.ana.iasa* $\sqrt{2}$ *arəduui* *šūre anāhite* $\sqrt{2}$ *haca anaəθiōd stəθəbiō* $\sqrt{2}$ *aoi zaṃ ahuraδātəm* $\sqrt{2}$ *aoi zaotāram yazaṃmān* $\sqrt{2}$ *aoi parənaq vižārāieinfim* $\sqrt{2}$ *anaəhje zaθrōr. barāt arədrāi* $\sqrt{2}$ *yazaṃmāi jaiōtiānti dāθrīš ātiapāt* .. «Par ce sacrifice et ce chant, viens, Rđvi Sūrā Anāhite, descends à nouveau des étoiles lumineuses pour la Terre qu'Ahura (Mazdā) mit en place, chez le zautar (chaque fois) qu'il (t')offre (la libation) en sacrifice, là où (il) fait débordar (la cuiller) pleine, en aide à celui qui, les apportant, verse avec succès les libations, (chaque fois t')offre le sacrifice et (te) fait une demande, (puisque toi,) tu (sais comment) satisfaire les demandes» ne fait en rien allusion à l'ordalie. Si Darmesteter devait pourtant avoir raison, nous devrions admettre que le compositeur eût donné aux mots glanés de-ci de-là un sens nouveau, ce qui, faut-il souligner, n'est certes pas exclu. Dans cette hypothèse que, malgré sa vraisemblance, je n'ai pas adoptée, la destination se serait muée en droit et l'aire sacrificielle en tribunal et, pourtant, en ordalie. De même,

⁵³ La lecture des livres pehlevi, notamment celle du Dk 3.350, ne permet pas d'envisager que cette triade trouve son origine dans quelque hendyads.

⁵⁴ Ou génitif : voir la note concernant 12.37.1b.

⁵⁵ À commencer par l'*Abān Yašt*.

⁵⁶ 1892-1893 : II 490 sq.

⁵⁷ Cf. celui du Yt 11.5. Voir aussi FiO 236, 278 et 763.

⁵⁸ 1892-1893 : II 493 n. 15.

⁵⁹ 1892-1893 : II 492 sq. nn. 12 et 13.

⁶⁰ Neriyosangh donne à *Rašnu* le nom sanscrit de *Satyapati* «amateur de la vérité».

⁶¹ G āta.

⁴⁷ Le plus souvent *maθra-*, mais *sraua-*, bien aussi (notamment N 4.3 *ahē zī nā* **srauaəθō* «afararati **āstrīte* **ya gābānəci*» [car c'est des Gāθā que l'homme mérite punition à omettre de réciter le *śravah* (= le texte original)] selon HJ : *ahē zī nā srauaəgham afararanti āstrīte yaḁa gābānəci*).

⁴⁸ Ou *Vardat-šū* : voir la note concernant 12.12.1b.

⁴⁹ Sur les secteurs de la Terre, voir Kellens, JA 284, 1996, 66 sq.

⁵⁰ Ou «la mer». Le mot *srahi-* (= véd. *śrāva-* : Mayrhofer 1992-2001 : I 606), littéralement «le courant, le flot», désignait chez les Perses (*dravah*) aussi bien un fleuve qu'une mer ou un lac.

⁵¹ Le sens des composés en *-ciōra* n'est pas pleinement assuré : voir Pirat, JA 291, 2003, 121.

⁵² AVN 7-9 (cf. RPDD 23.13.1-3) identifie la triade étoiles + Lune + Soleil à celle des trois antichambres du paradis que sont *Humata*, *Hūšta* et *Huvršta* (cf. H 2.15, MX 2.145).

le dieu rectiligne de l'orientation serait devenu celui de la justice via la confusion graphique de *razišta-* «très rectiligne» et de *rāsta-* «droit, juste» ou via quelque paronomase réunissant de telles épithètes⁶². Le F10 278, qui certes donne à *araṭha-* le sens de *dādestān*, établit pourtant une relation de ce mot avec *srauuah-* «le texte» : *yō aēta*⁶³ *pairi arəθ[r]a frazānaiti MNV* [MN]⁶⁴ *ZK d'tst'n* MN *stv* *brā pr'c YDOYTVNy* *AMTc vlm KBD stv* *Y* [LA]⁶⁵ *QDM vlm krt'l* ⁶⁶ *<PVN>* *'k's d't <V>* [MNV] *ZK d'tst'n* MN *stv* *brā* [LA] *pr'c YDOYTVNy* *AMTc* [LA]⁶⁷ *<vlm>*⁶⁸ *KBD stv* *Y* LA *QDM vlm <krt'l>*⁶⁹ *c* *PVN* *'n'k's d't YHSNNN* (kē [az] ān *dādestān az srauu*⁷⁰ *be frāz dāned ka-z varm vas srauu*⁷¹ *ud* [nē] *abar varm kardār* ⁷² *'a <pad>* *āgāh-dād <ud>* [kē ān *dādestān az srauu*⁷³ *be* [nē] *frāz dāned* *ka-z* [nē] *<varm>* *vas srauu*⁷⁴ *ud* *nē* *abar varm <kardār>* *ā-z pad āgāh-dād dārišn*) «Celui qui connaît les destinations sur cette base»⁷⁰. Si celui qui vient à connaître le droit sur base des *srauvah* mémorise de nombreux *srauvah* pour ensuite les mettre en pratique est à tenir pour un docteur de la loi, [celui qui vient à connaître le droit sur base des *srauvah*] par contre, s'il mémorise de nombreux *srauvah* sans pourtant les mettre en pratique, non», où le commentaire pehlevi, pour sous-entendre *srauuah-* comme régime de *pairi*, nous renvoie au Y 28.10cc *at vō [xšmaibiāz] asīnā vaēdā x'aratihiā vaiñtiā srauuā* «moi, je vous sais [pour vous] des hymnes luxuriants, bien dirigés et charmeurs»⁷¹ qui, lui non plus, ne fait en rien allusion à l'ordalie. Si, sur la foi du *Mīhr Yašt*, nous devons poser l'existence de *srauvah* légaux⁷², il y en a tout aussi bien un des *Gāōā*⁷³ ou de toute la *Dānā*⁷⁴ : le *srauvah* n'est rien de plus que le texte ou sa teneur sans préjuger de sa nature ou du thème traité.

15. Une dernière remarque touchant à la composition du *Rašn Yašt* : il y est çà et là recouru à des octosyllabes. En plus de ceux qui apparaissent de façon isolée et qui, le

⁶² À mes yeux, le raisonnement auquel Gignoux se livre (1984 : 51 n. 1) n'est pas à retenir : la forme pehlevie qui reproduit l'avestique *razišta-* est à lire non *lāst* (*rēstāg* < v-p. **razišta-*), mais *lāst* (< av. *razišta-*), avec ductus réduit licite de z. Le mot fut dès lors interprété facilement comme étant le synonyme de l'ŷ (AVN 5.3 : ... *rašn i rāzištāg* ... *rašn i rāst* ...) puisque la séquence «*g*» de ce dernier peut épouser le même ductus que «*z*» dont «*z*» n'est jamais qu'un ersatz : l'*t*' (< av. *rāsta-* «droit, juste») = **lāst* (< av. *razišta-* «très rectiligne»).

⁶³ Mis pour l'ablatif ?

⁶⁴ Avec Klingenschmitt 1968 : 98.

⁶⁵ Avec Klingenschmitt 1968 : 98.

⁶⁶ Pour offrir à *ka* son dō corrélatif, avec Klingenschmitt 1968 : 98, contre les mss. Y.

⁶⁷ Avec Klingenschmitt 1968 : 98.

⁶⁸ Avec Klingenschmitt 1968 : 98.

⁶⁹ Avec Klingenschmitt 1968 : 98.

⁷⁰ Traduction conjecturale, Klingenschmitt (1968 : 98 sq.) comprend différemment.

⁷¹ Traduction Kellens & Pirat 1988-1991 : 1107 ; notes : III 27.

⁷² Yt 10.33 *dazdī ahmānēn tāz ālāpāt* *y* *va[ra]p* *ōp* *yāxāmāhi sūra* *y* *uruuaitē dātānām srauuahgām*

v *lāim amam varəθraymaca* *y* *hauuaghūm āyauwastēca* *y* *haosrauuaghām hurunimca* *y* *masfin spānō vaēšimca* *v* *varəθraymaca ahuraōdāt* *y* *vaiñtiimca uparātāt* *y* *yān āfāhe vaiñtiāhe* *y* *pañti.pāñtiimca māθrahe spāntāhe* . . «Durant l'observance des Dēta Srauvah, fais en sorte que soit nôtre ce que nous vous demandons à toi, (Mītra) qui es opulent, à Vərəθraha Ahuraōdāta, à Vanant Uparātāt de Rita Vahīšta et à Patirpēti de Manōra Spānta, (à savoir) la capacité sacrificielle, l'impéiosité et la force de briser les obstacles, le droit à la bonne existence et le statut de tavan, la chance de connaître le bon *srauvah* et celle d'avoir un bon ruvan, la force d'écouter, celle d'enseigner et la science». Voir Pirat 2006a : 116.

⁷³ N 4.3 (voir la note 47).

⁷⁴ P 15 *'yāq dānāitā mādāitānāñi srauuō srauuaitiñi stoota yesniā*.

plus souvent, doivent provenir de récupérations que le compositeur a glanées, la présence systématique ou massive d'octosyllabes caractérise certaines parties du discours de *Zaraduštra* dans le premier fragment et certains *manōra* dans le second. De telles suites octosyllabiques sont en faveur de l'antiquité ou de l'authenticité des passages qu'elles rehaussent. Par ailleurs, il faut souligner que le manuscrit F1, par l'emploi qu'il fait du signe de ponctuation (··), montre se souvenir encore de l'existence d'octosyllabes.

Texte et traduction

Avertissements. Les mots du texte situés entre crochets obliques <> ne figurent pas dans le principal manuscrit F1 ; ceux entre crochets droits [] sont soit à biffer soit à prendre pour des interpolations ; ceux précédés de la croix droite placée en exposant * ont fait l'objet d'une correction basée sur les manuscrits par rapport à l'édition de Geldner ; ceux précédés de la croix oblique placée en exposant ^ ont fait l'objet d'une correction opérée sans l'aide des manuscrits par rapport à l'édition de Geldner ; ceux précédés de l'astérisque * appartiennent à la théorie ; l'obel † est un aveu d'impuissance ou de désespoir. Dans la traduction, les parenthèses entourent les mots qui sont sous-entendus dans l'original ou qu'il convient d'introduire pour la bonne intelligence du texte. Dans les notes, les signes - et + analysent respectivement les sandhi interne et compositionnel. Seules les lignes octosyllabiques ou pouvant contenir un octosyllabe sont signalées au moyen de (8) ou de (+ 8). Et seule la première fois si elles sont répétées. La ponctuation est donnée d'après F1 qui, de ce point de vue, est remarquable.

[Titre]

12.0.0.

rašn yašt bun ··⁷⁵

<fradom kardag bun ··⁷⁶

(Ici) commence le texte sacrificiel de Rašnu. (Ici) commence le premier mouvement.

[Formules préliminaires]⁷⁷

<12.0.1-2>

12.0.3.

⁷⁸ *<rašn i rāst i yazañ bō rasāñ* ··>

Que vienne aussitôt le droit Yazata Rašnu !

⁷⁵ Rédigé en pehlevi. D'après F1 : *lāñ.yašt.bvn* . . . (voir Pirat 2006b : 234). Le titre avestique est inconnu, mais, au vu de certaines lignes du *Mīhr Yašt* (Yt 10), il aurait pu prendre la seule forme du théonyme «le Rašnu» devait être «le (texte sacrificiel de) Rašnu» (Pirat 2006a : 42, 146, 148 n. 246).

⁷⁶ Rédigé en pehlevi. L'habitude est d'annoncer le premier mouvement immédiatement après le titre même s'il ne commence en réalité qu'avec Yt 12.3 (voir l'Introduction 5 et Pirat 2006b : 105 n. 4 et 145 n. 2).

⁷⁷ Je ne donne que ce qui diffère des autres *Yašt*. Pour les parties étudiées, voir Pirat 2006b : 145 sqq. (texte) et 105 sqq. (traduction).

⁷⁸ Rédigé en pāzand.

<12.0.4-16.>

12.0.17. (cf. 12.38.3)

*raśnaoś razištahe*⁷⁹ (= S 1.18.1)

arštātasa frādāt gaēthiā varadāt gaēthiā (= S 1.18.2)

**arəzuxdahe*⁸⁰ *vacanhō yať frādāt gaētha* (= S 1.18.3) *xśnaoθra* ∴ ∴

Avec l'attention réservée au (dieu) très rectiligne, Raśnu, et à la (déesse) qui permet au monde de prospérer ou de croître, R̥ṣiāt du ⁸¹ Vacah R̥ṣ-ugda ⁸² qui permet au monde de prospérer.

<12.0.18-19.>

[Premier fragment]

12.1.1.

*paity ∴ dim *parasata*⁸³ ∴ (= Yt *5.90.1a, *5.94.1a, *8.57.1, *10.121.1, *14.49.1, V 9.43.1a, 9.45.1a, *Vyt 21.1a)

<yo> *aśauua <zaraθuštrō ∴>* (8) (= Yt 5.104b, etc.)

[<ahura mazda mainiō spāništa> (= Yt 8.10.3a, etc.)

<datarə gaēthanəm astuaitinəm> *aśaum* <∴>]⁸⁴ (= Yt 8.10.3b, etc.)

À (ce sujet) ⁸⁵, <le> řtavan <Zaraduštra> lui (= à Ahura Mazdā) posa (cette)

question : [<Ahura Mazdā, toi que je considère être le plus savant, toi qui situes le monde osseux> ô řtavan,]

12.1.2.

*ahura mazda ∴ ise*⁸⁶ *θβqm*⁸⁷ <∴> (8)

*ahura mazda ∴ parase*⁸⁸ *θβqm*⁸⁹ ∴ (8)

[†]*raśniā*⁹⁰ *uxdahe <vacanhō>* ∴ (8 ?)⁹¹

⁷⁹ Sur *razīšta*- face au pēzand rāst, voir l'Introduction 14.

⁸⁰ Avec Bartholomae (1904 : col. 204), contre G *arštātasa*.

⁸¹ En principe, la coordination des deux termes *raśnaoś* et *arštātasa* selon le schéma A B C'a invite à faire de **arəzuxdahe vacanhō* non un troisième terme mais bien plutôt le complément de *arštātasa* en dépit du S 2.18 *raśniām razištəm yazamaide arštātasa frādāt gaēthəm varadāt gaēthəm yazamaide* *arəzuxdahe* *višim yať frādāt gaēthəm yazamaide* ∴ ∴

⁸² Le «texte récrit rectilignement» est une entité souvent adjointe à la liste canonique des *Amṛta Spanta* (Pirat 2007 : passim).

⁸³ Avec F1 et P1, la voix moyenne étant requise non seulement d'après certains parallèles mais surtout d'après *paity.parasamna*- (V 18.29), contre G *parasať* : voir Kellens 1984 : 68.

⁸⁴ Ce groupe vocatif, inlassablement répété dans beaucoup de textes et souvent abrégé comme ici, fait double emploi avec les vocatifs du paragraphe suivant.

⁸⁵ Cette référence, à faire penser que le texte ne commençait pas ici, nous invite à parler de fragment. La finale de première personne sing. de la voix moyenne des indicatifs présents *ise* et *parase* a été retouchée (gi. **-šā*-H1 > **-šā*-H2) ou a été abrégée par analogie comme en védique (exemple : RS 10.40.5b) *prché yām narā* «je vous pose une question, seigneurs» : Pirat, MSS 47, 1986, 164.

⁸⁶ Au lieu de l'enclitique attendu **θβā*.

⁸⁷ Voir la note concernant 12.1.2 *ise*.

⁸⁸ Au lieu de l'enclitique attendu **θβā*.

⁸⁹ Selon Bartholomae (1904 : col. 1517), cet hapax leg. est l'instrumental sing. de l'abstrait fém. en *-ā. Nous le rendrons donc comme suit : «avec le caractère rectiligne du discours». Pour moi, la forme pourrait être *lu raśnahya* et être analysée comme un génitif (de propos) secondaire, mais pour *raśnah*, de *raśman*- masc. «dégéré de rectitude, caractère rectiligne ou direct» (comme *raśnah* de *barzaman*- «humeurs»). En védique, le génitif de propos n'est pourtant pas documenté dans la recte de *PRAŚ*. Dans

Ahura Mazdā, je cherche à t'avoir (comme interlocuteur) ; Ahura Mazdā, je te formule une question concernant le caractère rectiligne du <discours> solennel.

12.1.3.

paity mē viđuua mrūdi ∴

Connaisseur (de la réponse), réponds-moi !

12.1.4.

ađaoiō ∴ ahi [[†]*ađaoiō* *pratu*]⁹² ∴ (8)⁹³

*ađaoiō ∴ višpō.viđuua*⁹⁴ ∴ (8) (cf. Yt 10.24.3b).

(Car) personne ne peut tromper ton intelligence, personne ne peut t'induire en erreur, tu es omiscient.

12.1.5.

*kať asti*⁹⁵ *maθrahe spəntahe* ∴. ⁹⁶ (8 ?)⁹⁷ (= Yt 1.1.2a⁹⁸)

*arš.dātəm ∴ kať frazdātəm*⁹⁹ ∴ *kať vicitθrəm*¹⁰⁰ ∴

*kať*¹⁰¹ *θamnayhūntəm*¹⁰² ∴ *kať varəcayhūntəm ∴ kať yaxośtiuanəntəm*¹⁰³ ∴ (cf. Yt 8.49.2a, etc.)

*tarađātəm aniiāš*¹⁰⁴ *dāman* ∴ (8) (=Yt 19.9e, etc. ; cf. S 1.2.2b, 2.2.2b, Y 22.24.2b, 25.5.1b)

cette hypothèse et en restituant <vacanhō> sur base du syntagme *uxda- vacah-* attesté dès le v.-av., la ligne pourrait être octosyllabique : *raśnah ugdahya vacahah*. Sur l'étymon de *uxda-*, Pirat 1995 : 553 sqq.

⁹¹ Voir la note précédente.

⁹² F1 *ađaoiō*. *pratu*. Le pāda védique RS 1.91.5c *tvām bhadrōś kaś krātūh*, avec son baluivithi défilé, suggère que c'était aussi le cas ici, mais que la diacronie dite scolaire l'aurait renoué par répétition faite du premier terme devant le second, c'est-à-dire en obéissant au même principe utilisé en cas de trisme d'un préverbe. Si nous l'admettons, la ligne compte huit syllabes : *ađbiyah ahi pratu*.

⁹³ Voir la note précédente.

⁹⁴ Si la composition est à admettre (cf. védique *viśvavid-*), mieux vaut alors considérer que le second terme est l'effacement en -van- du nom racine (**viđ-*) qu'y reconnaître le participe parfait. La forme de nominatif en **š* serait due à une signalisation secondaire d'origine diacronique. Ces difficultés sont apaisées si nous admettons le syntagme *lu višāš viđah*.

⁹⁵ L'environnement, fait d'un adjectif interrogatif, d'un substantif employé au génitif et d'adjectifs qualificatifs accordés avec l'adjectif interrogatif, n'est guère favorable à la présence de *asti* et d'*asti* ya, appartenant. Si ce mot est mis pour **yať*, la ligne est octosyllabique : «Quel (est) ce qui du Manōra Spanta est donné de façon rectiligne ?».

⁹⁶ F1 ne donne que deux points.

⁹⁷ Voir la note concernant *asti*.

⁹⁸ Voir Pirat, JA 295, 2007, 41.

⁹⁹ *frať* est la forme préverbale de *fraś-* «luxuriant, pimpant» (cf. véd. *prkś-*), exactement comme *arš* dans *arš.dāta*- est celle de *arə-* «rectiligne».

¹⁰⁰ Avec Bartholomae (1904 : 1437 et 1438 n. 1), contre G *vičitθm*. Le F10 712 paraît faire de cet adjectif un *prkśamāsa* : *be-pāyāñ* «chors-manifestations» ou «dépourvu de manifestation», donc peut-être «chors-norme, extraordinaires» (cf. Mbh *vicitra*).

¹⁰¹ Cet adjectif et les deux suivants arborent le genre masculin au lieu du neutre (Bartholomae 1904). Le rétablissement du neutre permet éventuellement de dégager des octosyllabes, mais, pour que l'ensemble de la phrase fût octosyllabique, il faudrait aller trop loin (biffer *spəntahe*).

¹⁰² *θamnah*- nt., dont dérive cet adjectif (voir Klingenschmitt 1968 : 195), doit être le dérivé en -nah- de **nam* (= véd. *śām* : voir Cheung 2007 : 390 sqq.), mais ceci suppose un persisme ou un hypervédisme pour la consonne initiale.

¹⁰³ Cet adjectif comporte un consonnisme artificiel (*ś* au lieu de *š*) s'il contient le substantif dérivé en -ti- de *yaoś*-*ś* *dā* «mettre en bon et due condition» (Pirat 2004 : 35).

¹⁰⁴ Mis pour l'accusatif neutre pluri.

Qu'y a-t-il dans le Manôra Spanta de donné de façon rectiligne, de parachevé, de merveilleux, de réconfortant, d'éclatant, de purificateur, qui soit hors de portée des Dāman autres (= des êtres qui relèvent d'Ahra Manyu) ?

12.2.1. (= 12.3.1 ; V 2.2.1, *Y 21.3.1, Yt 1.7.1, etc.)

āta mrao¹⁰⁵ ahurō mazdā ··

Alors Ahura Mazda (lui ré)pondit :

12.2.2.

azəm bā tē ta¹⁰⁶ framrauui¹⁰⁷ ·· (8 ?)¹⁰⁸

əzənuō ašūm spitama ·· (8) (= Yt 5.88.2c, 5.95.1c, 17.21.2b)

Moi, je vais bien évidemment te le dire (avec pareille) pro(n)ciation, toi (qui as une prononciation) rectiligne, rtavan (Zaraduštra) descendant de Spitāma.

12.2.3. (= V 19.16.1b, 22.2.3b, 22.6.1b ; cf. Y 2.13.1b)

maθrō spəntō ·· yō¹¹⁰ *aš.x'arəndā* ·· (8)

Dans le Manôra Spanta, il y a le grand Hvamāh (= «Aliments», la félicité).

12.2.4.

ta¹¹¹ tasi¹¹¹ maθrahe spəntahe ·· (8 ?)¹¹² (= Yt 1.3.3a¹¹³)

arš.dātəm ·· *ta¹¹⁴ frazdātəm* ·· *ta¹¹⁴ viciθrəm* ·· (cf. 12.1.5b)

ta¹¹⁴ θannnəhūntəm ·· *ta¹¹⁴ varəcanəhūntəm* ·· *ta¹¹⁴ yaoxštianəntəm* ·· (cf. 12.1.5c)

taradātəm antiāis¹¹⁵ dāman ·· (8) (= 12.1.5d)

C'est ce qu'il y a dans le Manôra Spanta de donné de façon rectiligne, de parachevé, de merveilleux, de réconfortant, d'éclatant, de purificateur, qui soit hors de portée des Dāman autres.

[Second fragment]¹¹⁶

[Premier mouvement]¹¹⁷

12.3.1. (= 12.2.1)

āta mrao¹⁰⁵ ahurō mazdā <·>

Alors Ahura Mazda dit :

12.3.2.

¹⁰⁵ Le régime datif fait toujours défaut, mais je ne puis exclure qu'il faille le restituer sur base de V 2.3.1a *āta hē mraom zaradūštra*, ce qui aboutirait à dégrader un octosyllabe.

¹⁰⁶ La comparaison de cette ligne avec H 2.11.2a *azəm bā tē ahmī ym* et avec Yt 15.56b *azəm tē vaca framrauui¹⁰⁷* paraît montrer que *framrauui¹⁰⁷* est la cause de l'excès d'une syllabe. Faut-il dès lors biffer *nt pour admettre un subjonctif en *š ? Voir cependant la note suivante.

¹⁰⁷ Emploi secondaire du subjonctif présent en lieu et place de l'injonctif aoriste intentionnel de première personne (*frānuacim*) ?

¹⁰⁸ La ligne pourrait avoir été primitivement octosyllabique : voir les deux notes précédentes.

¹⁰⁹ Rédaction inadéquante puisque, littéralement, le texte repris sans discernement au *Videvdād*, dit : «Le Manôra Spanta qui comporte un grand hvamāh».

¹¹⁰ Cheville métrique.

¹¹¹ Mis pour ya¹¹¹ ? Voir la note concernant 12.1.5a.

¹¹² Voir la note précédente.

¹¹³ Voir Pirat, JA 295, 2007, 42.

¹¹⁴ Voir 12.1.5b.

¹¹⁵ Mis pour l'accusatif neutre pluriel.

¹¹⁶ En réponse à une question que Zaradūštra lui avait posée, mais dont nous n'avons pas le texte.

¹¹⁷ Voir la note 76.

*θrišum barasma¹¹⁸ *frastərantiā¹¹⁹* ·· (8 ?)¹²⁰

121 paitišā¹²² hū ašbanam¹²³ ·· (8)¹²⁴

Il convient que tu déploies le tiers¹²⁵ d'un barsman dans le sens inverse de celui de la course du Soleil,

12.3.3.

126 zbaitamahi¹²⁷ ·· (= 12.5.1a, etc.)

frīnāmahi¹²⁸ ·· (= 12.5.1b, etc.)

maqm yim ahurəm mazdqm ·· (cf. Y 9.8C)

(pour m'invoquer et me propitier,) moi qui suis Ahura Mazda, (en disant : «Nous (t')appelons» et «Nous (te) propositions»,

12.3.4. (= 12.5.2, etc.)

**uruaθamci¹²⁹ zbaitemi* ··

(et pour convoquer) les observants, (en disant : «J'appelle (Un tel)»,

12.3.5. (= 12.6.3, etc. ; cf. 12.4.2)

auui ima¹³⁰ varō¹³⁰ uzdātəm ·· (8)¹³¹

auui ātrəmca barasmāca¹³² ·· (8)¹³³ (cf. V 5.39.2d, etc.)

¹¹⁸ Mis pour le génitif ? Car, *θrišum* «tiers» se construisant ailleurs avec le génitif, nous devons admettre qu'ici l'acc. *barasma* est mis pour le génitif (**barasmanō*), ce qui permet de restaurer une ligne octosyllabique.

¹¹⁹ Avec Kellens (1984 : 177 et 179 n. 17), contre G *frastərantiā*.

¹²⁰ Voir les deux notes précédentes.

¹²¹ Voir l'Introduction 7.

¹²² C'est l'instrumental fém. adverbial de *paitiš-*.

¹²³ Cf. V 2.10.1c *hū paiti ašbanam* ; RS 7.60.4bc *ā šūryu aruha chukrām āraha¹²⁴ | yāsmā ādityā dhvāno rāddāt* ; 10.179.2b *jaθmā šūro dhvāno vimadīyam*.

¹²⁴ En sachant que *hū* est dissyllabique : lo, huyanh.

¹²⁵ Avec Darmesteter (1892-1893 : II 492 n. 8), il s'agitrait non d'un triple *barsman*, mais bien d'un *barsman* faisant le tiers du *barsman* normal qui est de 21 tiges.

¹²⁶ Pour que ces deux verbes relèvent d'une seule et même phrase ou *manōra*, il fallait que fût exprimé le pronom enclitique **θpā* au moins derrière le premier. Nous devons donc considérer deux incipits.

¹²⁷ Sur l'abrégement de la voyelle thématique, de Vaan 2003 : 144.

¹²⁸ *Kryādi* thématisé (Kellens 1984 : 180, 181).

¹²⁹ Corriger en **uruaθamci* acc. plur. de *uruaθa*- ou en **uruaθanqamci* gén. plur. ? Bartholomae (1904 : col. 1537) pose un abstrait fém. en **ā*. Sur l'étymologie et le sens de *uruaθa*, Pirat 2004 : 337.

¹³⁰ À mes yeux, c'est le substantif neutre en -*ah*- (véd. *vāras-*) correspondant à l'adjectif *vouru-vāstas*. J'y vois une désignation de l'aire sacrificielle du fait que son installation est spécifiée par *uadāta*- «édifié, préparé», contre Bartholomae (1904 : col. 719) qui ouvre un sens «ensetzer, anstellen, veranstalten» pour cette seule occurrence de *u+v dā*. Bartholomae (1904 : col. 1365) admet la proposition de Darmesteter (1892-1893 : II 492) que *varah*- est la désignation de l'ordalie : «zu dem hier angestellten Ordal, zu dem Feuer und *Barsman*, zu der Ordalbutter und zum Schmalz der Pflanzen». La présence de *varah*- «oath, ordeal» reste incertaine dans le P 54 (voir JamaspAsa & Humbach 1971 : I 76-77) pour manquer de rendu pehlevi explicite, si bien que FiO 235 (Klingschmitt 1968 : 85) resterait seul à illustrer ce sens : *gātumca var<a>sa zruvānema PYN plycp'n¹³¹ d'tvbi g's <V> vi V an'n (pad frēzān) d'divar gāθ<u> var ud zamān* «le socle, le serment et l'heure requis lorsque le juge procède».

¹³¹ Si nous admettons le sandhi entre *auui* et *ima*.

¹³² Sur la longue, voir de Vaan 2003 : 195. Le genre de *barasma*- fait difficulté. La métrique est ici comme souvent en faveur du genre neutre, mais plusieurs formes de sa déclinaison correspondent mieux au genre masculin telles que celles du génitif singulier (*barasmanō*) et de l'instrumental singulier (*barasmana*). La paire que le feu forme avec le *barsman* est traditionnelle (cf. e. g. V 5.39.2c, 9.56gh, 12.2.4de).

*auvi pəraṇaṃ*¹³⁴ *vīyāraiteiṇṭim*¹³⁵ ·· (8)¹³⁶ (= Yt 5.132.1g ; cf. Yt 15.2.2e, V 19.40.4b, 22.5d)

*auvi raoyṇiṇṭim*¹³⁷ *varapham*¹³⁸ ·· (8)

*āzuiṇṭim*¹³⁹ *uruuaraṇaṃ* ·· (8)

¹⁴⁰ «sur l'aire (sacrificielle) préparée ici-bas, (afin qu'ils installent) le feu et (apprêtent) le barsman, (afin qu'ils prennent) pleine la (cuiller), versent le beurre de printemps et procèdent aux offrandes végétales».

12.4.1.

*†aētaṭ*¹⁴¹ *tē jasāni auuaṇṭhe* ·· (8)¹⁴²

*azəm yō*¹⁴³ *ahurō mazdā* ·· (8) (= Y 19.6i, etc.)

(S'il est procédé de la sorte), je te viendrai en aide, moi qui suis Ahura Mazdā,

12.4.2.

*auvi*¹⁴⁴ *†auuaṭ*¹⁴⁴ *varō uzdātəm* ·· (cf. 12.3.5a)

¹³³ Si nous admettons le genre neutre de *barsman*.

¹³⁴ «handful» selon de Vaan 2003 : 506.

¹³⁵ Comme le causatif ne se justifie pas, il faut y voir l'emploi diascévastique du dénomiatif en lieu et place du bhvādi. Dans cette hypothèse, la ligne était primitivement octosyllabique.

¹³⁶ Voir la note précédente.

¹³⁷ Sur le statut adjectif du mot, voir la note suivante. Le substantif *raoyṇa-* dont cet adjectif dérive est le nt. substantivé de l'adjectif verbal en *-na-* de *rug* (= véd. *RUU* : voir Mayrhofer 1992-2001 : II 465), «portion, motte (de beurre)» (cf. védique *logā-* : voir Mayrhofer 1992-2001 : II 481), mais, en védique, l'évolution sémantique fut toute autre : RS 3.31.6a *vidād yādī sarāmā rugdām ādreh* «Quand Saramā trouva la brèche du rocher» (trad. Renou 1955-1969 : XVII 71).

¹³⁸ L'interprétation que Bartholomae (1904 : col. 1365) donne de *varō*, acc. sg. de *varah-* nt. «Probe, Prüfung, Ordal», entraîne celle qu'il avance de *varapham* (1904 : col. 1366) qui en serait l'adjectif dérivé : «zu dem hier angestellten Ordal, zu dem Feuer und Barsman, zu der überfließenden Hohlnad, zu der Ordalbutter und zum Schmalz der Pflanzen» (1904 : col. 1365). Le statut adjectif de *raoyṇiṇṭim*, visible à son suffixe **iia-*, n'est pas retenu par Bartholomae (1904 : col. 1488) qui, pour cette seule occurrence, admet un substantif féminin *raoyṇiā-* concurrent de *raoyṇa-* nt. Si nous devons nous appuyer sur la ligne suivante, le védique *vāsā-* «gras, grasse fondue, graisse» apparaît utile, mais il y a aussi l'avestique *vaphar-* (attesté au loc. dans le FJO 434 *vapri vñ*† [Klingenschmitt 1968 : 137]) «printemps» (cf. védique *vasar-* : Mayrhofer 1992-2001 : II 532 sq.). Que ce dernier mot soit nt. (**vaphar*) ou masc. (**vapharem*), il pourrait parfaitement recevoir *raoyṇiṇṭim* comme épithète si nous considérons que *ṭiṇṭim* est une graphie préservatrice pour lo. *rugviṇṭim*. Dans cette hypothèse, nous admettrons le tour stylistique adj. + subst. «printemps de beurres» en lieu et place du syntagme substantif + adjectif «beurre de printemps», mais sans écarter la possibilité que ce soit le fruit de quelque jeu diascévastique.

¹³⁹ De Vaan (2003 : 304) estime que **uṇ* est à corriger en **ūṇ*, mais je pense que, derrière **uṇ*, la séquence doit être plutôt **uṇ* que **ūṇ*. C'est *meiri causi* si, pour la coordination, l'auteur a ici préféré le recours de la conjonction **ca* à celui de la répétition de *auvi*. Dans les *Qāṇ* et dans l'Avesta récent, *āzuiṇṭim* forme une paire avec **āzuiṇṭim* «laib» ou avec **āzuiṇṭim* «invigoration». Dans la RS, *idā-* en forme une avec le beurre (7.65.4b *ghṛtāḥ* ... *idābhiḥ* ; cf. 7.16.8a *ghṛtāhastā-*, 10.70.8d *ghṛtāpadi-*), et *āhuit-*, avec la bûche (par exemple 2.37.6a *jōy agne samidhain jōy āhuit*).

¹⁴⁰ Je ne puis écarter que ce paragraphe fit partie du *mantra* en *zabaiṇti* ou en constituant un de plus.

¹⁴¹ Si, comme le suggèrent RS 8.54.3c *vāso ruarō āvase na ā gaman* et Yt 10.5.1a *āca nō jamitūṇ auuaṇṭhe*, le *sarvanāman ātāt*, dont on ne voit au juste le rôle, est le fruit d'une retouche pour à prélever, la ligne est alors octosyllabique.

¹⁴² Voir la note précédente.

¹⁴³ Cheville métrique.

¹⁴⁴ C'est, en principe, partout ailleurs *imaṭ*. La raison de cette particularité isolée de faire usage du démonstratif lointain *auuaṭ* au lieu du proche *imaṭ* ne pas est expliquée. Peut-être faudrait-il rétablir *auuaṭ* chaque seconde fois et y voir un changement de point de vue : «l'aire sacrificielle que voici» lorsque les

auvi ātrəmca barāmāca ·· (= 12.3.5b)

auvi pəraṇaṃ vīyāraiteiṇṭim <··> (= 12.3.5c)

auvi raoyṇiṇṭim *varapham* ·· (= 12.3.5d)

āzuiṇṭim *uruuaraṇaṃ* ·· (= 12.3.5e)

sur l'aire (sacrificielle) préparée 'là-bas'¹⁴⁵, (où) le feu (aura été installé) et le barsman (apprêté), (où) la (cuiller aura été prise) pleine, le beurre de printemps versé et les offrandes végétales faites,

12.4.3. (= 12.6.3, etc.)

¹⁴⁶ *haṭra vāta varəθrājanō* ·· (8) (= Yt 10.9.2a, *13.47.2c)

haṭra dāmōiš upamanō ·· (8) (= Yt 10.9.2b ; cf. Yt 13.47.2b)

haṭra <*uyram*>¹⁴⁷ *kauuaēm x'arəṇō* ·· (8)¹⁴⁸ (cf. Yt 1.21.1a)

*haṭra*¹⁴⁹ *saoke mazdādāite* ·· (8) (cf. Yt 1.21.1c)

en même temps que les vents briseurs d'obstacles, qu'¹⁵⁰ Upamāna de Dāmi, que <le puissant>¹⁵¹ Kāvya Hvamāh (et) que les deux Saukā¹⁵² que (moi) Mazdā (je) m(s) en place.

[Formules conclusives des mouvements du Rašn Yašt]¹⁵³ (= 12.8.3, etc.)

12.4.4. (= 8.3.1, etc.)

<*ahe raītiā x'aranāphaca* ··> (8)

<Avec sa richesse et son hvamāh>

12.4.5. (cf. 8.3.2, etc.)

<*təm yazāi surunuata yasna* (8)

rašnūm yim amauaṇṭam zaōθrābiō ··>

<Je lui offre le sacrifice audible, à l'impétueux Rašnu, avec les libations.>

12.4.6. (cf. 8.3.3, etc.)

lignes appartiennent au *mantra*, c'est-à-dire la première fois, et d'aire sacrificielle que voilà ou, mieux, d'aire sacrificielle (d')Un tel lorsque les lignes appartiennent à l'exposé, c'est-à-dire la seconde fois.

¹⁴⁵ Voir la note précédente.

¹⁴⁶ Sur l'emploi du nominatif derrière *haṭra*, Kellens 1974 : 161 sqq.

¹⁴⁷ Sur la foi de nombreux parallèles, mais contre Yt 1.21.1a (voir Pirart, JA 295, 2007, 57) à moins d'y admettre la même restitution. Quelle conclusion devons-nous tirer de la constatation que Yt 1.21.1a et Yt 12.4.3 partagent une même lacune ? Faut-il en déduire que, dans le travail de récupération des deux textes, il fit recours à une même source défectueuse ? Et ceci ne nous oblige-t-il pas à situer ce travail à une époque fort récente ?

¹⁴⁸ *haṭra ugrām kāyvam hvamāh*. Voir cependant la note précédente.

¹⁴⁹ Nominatif fém. duel elliptique : voir la traduction. La ligne Yt 1.21.1c *namō saoke mazdādāite* pourrait en contenir une citation (Pirart, JA 295, 2007, 57 n. 163).

¹⁵⁰ Dieu mal connu sur lequel voir Pirart 2006a : 31, 107 n. 26, 128 n. 144, 152 n. 269 ; 2006b : 40 n. 80. Interprétation insolite chez Kellens 2006 : 20 n. 2.

¹⁵¹ Le dieu allégorique de la félicité consistant à savoir manger à sa faim ou à ne manquer d'aucune nourriture, situation dont le modèle fut le fruit de la bonne gestion que les rois mythiques de la dynastie des Kāvī assurèrent des ressources en eau (Pirart 1997 : 509 n. 29 ; III 45, 2002, 146 n. 118 ; 2004 : 354 ; 2006a : 29, 39 et passim ; 2006b : 34 sqq., 77).

¹⁵² Duel elliptique pour *ēšti* et *Saukā* (cf. Yt 5.26.4). *ēšti* est la déesse allégorique de la capacité sacrificielle (Pirart 2006b : 79 n. 179) et *Saukā*, celle de la clarté du feu rituel qui est allumé (Pirart 2006a : 28, 163 n. 16 ; 2006b : 53, 158 n. 61).

¹⁵³ Je ne donne que ce qui diffère des autres *Yašt*. Pour les parties étudiées, voir Pirart 2006b : 161 sqq. (texte) et 115 sqq., 2006a : 78 sqq. (traduction).

<rašnūm yim amauuanṭəm yazamaide>

<Nous offrons le sacrifice à l'impétueux Rašnu,>

<12.4.7> (= 8.3.4, etc.)

<12.4.8> (= 8.3.5, etc.)

[Deuxième mouvement]

12.5.0.

<duḍiger kardag bun ··>

<(Ici) commence le deuxième mouvement>.

12.5.1. (= 12.9.2, etc.)

zbaītamahi ·· (= 12.3.3a)

fṛñāmahi ·· (= 12.3.3b)

rašnūm yim amauuanṭəm ··

(Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu déploies aussi le triple barsman dans le sens inverse de celui de la course du Soleil pour invoquer et propitier) l'impétueux Rašnu, (en disant :) «Nous (t')appelons» et «Nous (te) propitions»,

12.5.2. (= 12.3.4)

uruuadqmcīz zbaītemi ··

(et pour convoquer) les observants, (en disant :) «J'appelle (Un tel)»,

12.5.3. (= 12.3.5)

auui imaṭ varō uzdātəm ··

auui ātrəmca barəsmāca ··

auui pərənəm vīyžāraīeīṇfīm ··

auui raoyniṭqm *varəṇḥəm ··

āzulfimca uruuaranqm ··

«sur l'aire (sacrificielle) préparée ici-bas, (afin qu'ils installent) le feu et (apprennent) le barsman, (afin qu'ils prennent) pleine la (cuiller), versent le beurre de printemps et procèdent aux offrandes végétales».

12.6.1.

†aētaṭ tē jaśāiti [-·] auuaṭhe ·· (8)¹⁵⁴

rašmš bərəzəṣ¹⁵⁵ yō¹⁵⁶ amanuā ·· (8) (cf. Yt 10.100d, 17.16f)

(S'il est procédé de la sorte,) le haut et impétueux Rašnu te viendra en aide,

12.6.2. (= 12.4.2)

auui *auuaṭ¹⁵⁷ varō uzdātəm ··

auui ātrəmca barəsmāca ··

auui pərənəm vīyžāraīeīṇfīm ··

auui raoyniṭqm *varəṇḥəm ··

āzulfimca uruuaranqm ··

sur l'aire (sacrificielle) préparée là-bas, (où) le feu (aura été installé) et le barsman (apprêté), (où) la (cuiller aura été prise) pleine, le beurre de printemps versé et les offrandes végétales faites,

12.6.3. (= 12.4.3)

haθra vāta varəθrājanō ··

haθra dāmōiš upamanō ··

haθra kauuāem x'arənō ··

haθra saoke mazdaḍāite ··

en même temps que les vents briseurs d'obstacles, qu'Upamāna de Dāmi, que Kāyva Hvamnah (et) que les deux Saukā que (moi) Mazdā (je) mi(s) en place.

12.7. (= 12.9.8, etc.)

rašnuīō aṣṭam ··

rašnuīō razīsta ·· (cf. Y 65.12k, Yt 4.3c)

rašnuīō spəništa¹⁵⁸ ··

rašnuīō vaēdišta ··

rašnuīō viḍcōišta¹⁵⁹ ··

rašnuīō parakauistəma¹⁶⁰ ·· (8)

rašnuīō *duraēdarīstəma¹⁶¹ ·· (8) (cf. Yt 1.12.2n)

rašnuīō arəθmaṭ bairīšta¹⁶² ·· (8)

rašnuīō tāiium nīyāništa¹⁶³ ·· (8)

(Les manōra qui doivent te servir à invoquer Rašnu sont :) «Ō ṛtaṭvan Rašnu, ô Rašnu très rectiligne, ô Rašnu très savant, ô Rašnu très connaisseur, ô Rašnu qui le mieux distingues (le bien du mal)¹⁶⁴, ô Rašnu qui (d'une flèche) le mieux transperces (l'adversaire) de part en part, ô Rašnu qui le mieux vois au loin, ô Rašnu qui le mieux

¹⁵⁸ Sur la paire que *spəništa* - forme avec *vaēdišta* -, cf. Y 9.27c *spanayha* **vaēdišta*. *palte* (Pirat 2004 : 84 ; 2007 : 38 n. 28).

¹⁵⁹ Sur la graphie, voir de Vaan 2003 : 232 et 345. Bartholomae (1904 : col. 1445), pour ce superlatif de *vīcra* -, donne le sens de *ader am besten zu entscheiden weisse*, mais le correspondant védique qu'il mentionne, *vīcayīṣṭha* (RS 4.20.9c *purā dāṣṭiṣṭha vīcayīṣṭha āhīṣṭha*) n'est pas compris de la même façon chez les indianistes tel Renou (1955-1969 : V 84 ; voir aussi Hoffmann, MSS 2, 1957, 131 [= 1975-1992 : II 367] ; Kozianka 1996 : 1267) qui, assez en accord avec le commentaire de Sīyapa (*vināḍayataṃ*), donne pour RS 6.67.8d *yuvāim dāṣṭiṣṭha vī cayīṣṭha āhīṣṭha* la traduction suivante : «disperser la détresse devant l'adorateur la».

¹⁶⁰ Sur la morphologie du mot, Kellens 1974 : 72 ; sur la graphie, voir de Vaan 2003 : 235 et 371.

¹⁶¹ Avec Bartholomae (1904 : col. 750 sq. ; Pirat, JA 295, 2007, 89 n. 368), contre G *duraēdarīstəma*.

¹⁶² Retouche pour le syntagme lo. *arəθma* *ī-bairīšta*, contre Bartholomae (1904 : col. 196) qui finissait de *arəθmaṭ* l'acc. sing. nt. mis pour le masc. d'un adjectif *arəθmant-* morphologiquement impossible. Le syntagme *arəθma* *ā+ī bar*, que nous avons ici avec le vocatif du superlatif du participe, n'étant pas autrement documenté, reste difficile à interpréter. Je lui donne le sens de «porter (les âmes ou les offrandes) à destination» en m'inspirant de la P 23.3 *vīyapm aṣṭanāsm vahitiem ā ahīm [ā]baraiti* «(Ahura Mazdā ou le feu [?]) convoie chaque ṛtaṭvan à l'excellente existence» (sur quoi voir JamaspAsa & Humbach 1971 : 38).

¹⁶³ La disacôvase a pris le thème faible du parfait *jaṇ-* comme modèle pour retoucher ce superlatif qui, primitivement, devait obéir à la même exigence morphologique que le comparatif védique *hānīyas-* *jan-īsta-*.

¹⁶⁴ Ou : «qui le mieux dispenses (la détresse)» (voir la note concernant le texte).

¹⁵⁴ Voir 12.4.1a.

¹⁵⁵ Nominatif masc. sg. du thème annexe en **a-* de *bərəzant-*.

¹⁵⁶ Cheville métrique.

¹⁵⁷ G *imaṭ*. Voir la note concernant 12.4.2a.

convoies (nos âmes) à destination, ô Rašnu qui le mieux écrases le voleur (qui cherche à ravir nos âmes ou celles de nos troupeaux)»

12.8.1.

¹⁶⁵ *aḡbišta* ·· *hāidišta* ¹⁶⁶ ·· *jayništa* ·· *našišta* ··

tāiūmca [··] ¹⁶⁷ *hazayhanamca* ¹⁷¹ ·· (8) (cf. Y 65.8a)

(et) «Toi à qui personne ne peut nuire, qui tiens le chemin le plus direct, qui le mieux frapes et le mieux détruis le voleur ou le violent»,

12.8.2.

¹⁶⁸ *ahmi arəθe* ·· *yahmi gaḡθe* ¹⁶⁹ ·· (8)

¹⁷⁰ *kaša.vastra* ·· *haḡa.nara* ¹⁷¹ ·· (8)

taḡa ¹⁷² *marā* ¹⁷³ ·· *ha[ḡa.]nā[··]tanasaḡ* ¹⁷⁴ ·· (8) ¹⁷⁵

(avant de dire :) «C'est lors de (leur) envoi à destination que, pour (leur obtention) de troupeaux, (je veux que, Rašnu), le vêtement mis, accompagné des hommes (= les pieuses âmes), tu mémorises le (savah), assurant ainsi la prospérité de (nos) ancêtres».

<12.8.3> (= 12.4.4-8)

[Mouvement III]

12.9.0.

<*sidigār kardag bun* ··>

<[ci] commence le troisième mouvement>.

12.9.1.

yaḡciḡ ahi rašnuuḡ aḡḡum ·· (= 12.10.1a, etc.)

upa karšuuarə ·· *yaḡ arəzahi* <··> (8)

¹⁶⁵ Jeu de mots consistant à donner l'illusion que le premier comporte le suffixe *-išta-* de superlatif.

¹⁶⁶ Voir la note concernant 12.7f.

¹⁶⁷ Geldner (1886-1895 : II 165) et Bartholomae (1904 : col. 1799) donnent *hazayhanamca*, mais la possibilité du thème *hazayhan-* est invalidée par la forme de génitif pluriel *hazasnaḡ*.

¹⁶⁸ Tour présentatif *ahmi* ·· *yahmi* «C'est dans ... que».

¹⁶⁹ Voir l'introduction 9-10. Bartholomae 1904 : col. 478 : «Undeutlich. C'est que *gaḡθe-* masc. ou nt. n'existe qu'ici et dans l'*āḡān Yašt* (Yt 5.73, 109, 113). L'hypothèse de Bartholomae (1904 : col. 479 n. 12) que, dans ce dernier texte, *e < *i/a loc. fém. sing. ne peut être défendue non seulement en raison de *ahmi* masc.-nt., mais aussi et surtout en raison de la métrique si la ligne *ahmi gaḡθe paḡanānu* alors des combats pour l'obtention de troupeaux doit être octosyllabique.

¹⁷⁰ G *kaša vašta*. Le timbre de la voyelle médiale du premier terme invite à préciser en *š* la chuintante (Pirart, JA 289, 2001, 109 sqq.) et à reconnaître dans ce terme l'adjectif verbal en *-ta-* de *√ kar*. Le védique confirme l'ancienneté des composés en **kṛtā* avec deux exemples, *kṛtādīvaj-* et *kṛtābrahman-*. Le second terme pourrait être celui que le Yt 17.14.1d *vastraśca kaḡā bāmanīnuḡ* (voir Pirart 2006b : 180) suggère de reconnaître.

¹⁷¹ Serait-ce le composé de *haḡa+* préfixe sociatif et de la forme compositionnelle *+nara-* de *nar-* «homme, être masculin» ? Cf. védique *śahāvīra-*.

¹⁷² Graphie de *taḡ* ?

¹⁷³ Impératif de *√ mar* ? Kellens (1984 : 104) ne l'enregistre pas.

¹⁷⁴ Au Yt 12.37, les mss. paraissent bégayer qui font précéder ce mot de *haḡan* (F1, P1, E1), *haḡana* (P13) ou *haḡanāni* (L18). Faut-il y reconnaître l'ld. *hanānana+ān-*, le composé de *hanānana-* (véd. *sanāḡāna-*) et du nom-racine de *√ sū* «prosérer» ? Y a-t-il eu analyse diacronastique erronée de *hanā* comme préfixe sociatif (*ha+*) et sa substitution par *haḡa+* (véd. *sa(d)ha+*) sous l'influence de *haḡa.nara* ?

¹⁷⁵ Pour autant que nous acceptons *taḡ marā hanānanaḡ*.

(Ahura Mazdā ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, ṛtavan Rašnu, tu te trouves dans le secteur *Ārzahi* ¹⁷⁶, (viens à mon aide)»,

12.9.2. (= 12.5.1)

zbatiāmahi <··>

<*frīnāmahi* ··>

rašnuḡ yim <*amauuanṭəm* ··>

(pour invoquer ou propitier) l'impétueux Rašnu, (en disant :) «Nous (t')appelons» et «Nous (te) propitions»,

12.9.3. (= 12.3.4)

<(et pour convoquer) les observants, (en disant :) «J'appelle (Un tel)»>

<12.9.4> (= 12.3.5)

<12.9.5> (= 12.6.1)

<12.9.6> (= 12.4.2)

<12.9.7> (= 12.4.3)

<12.9.8> (= 12.7)

<12.9.9> (= 12.8.1)

<12.9.10> (= 12.8.2)

<12.9.11> (= 12.4.4-8)

[Mouvement IV]

12.10.0.

<*cahārom kardag bun* ··>

<[ci] commence le quatrième mouvement>.

12.10.1.

yaḡciḡ ahi rašnuuḡ aḡḡum (= 12.9.1a)

upa karšuuarə yaḡ sanuahi <··> (8)

(Ahura Mazdā ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, ṛtavan Rašnu, tu te trouves dans le secteur *Sāvahi* ¹⁷⁷, (viens à mon aide)»,

12.10.2-10. (= 12.9.2-10)

zbatiāmahi <·· ... ··>

<12.10.11> (= 12.2.4-8)

[Mouvements V-XXXI]

12.11.0.

<*panjom/šāšom/... kardag bun* ··>

<[ci] commence le cinquième/sixième/etc. mouvement>.

12.11.1.

yaḡciḡ ahi rašnuuḡ aḡḡum (= 12.9.1a)

upa karšuuarə yaḡ fradaḡaḡsu <··> (8)

¹⁷⁶ Morphologie incertaine (Pirart 2006a : 110 n. 46).

¹⁷⁷ Morphologie incertaine (Pirart 2006a : 110 n. 46).

(Ahura Mazdā ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves dans le secteur Frādat-fšu¹⁷⁸, (viens à mon aide)»,

12.12.1.

yaçciç ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
upa karšnuara yaç¹⁷⁹ varadaðəfšu¹⁷⁹ <.> (8)

(Ahura Mazdā ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves dans le secteur Vardat-fšu¹⁸⁰, (viens à mon aide)»,

12.13.1.

yaçciç ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
upa karšnuara yaç¹⁸¹ vouru, barəšti¹⁸¹ <.>

(Ahura Mazdā ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves dans le secteur Varu-bršti, (viens à mon aide)»,

12.14.1.

yaçciç ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
upa karšnuara yaç¹⁸² vouru, jarəšti¹⁸² <.>

(Ahura Mazdā ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves dans le secteur Varu-zřšti, (viens à mon aide)»,

12.15.1.

yaçciç ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
<upa> imaç karšnuara yaç¹⁸³ x'amraθəθə bāmim¹⁸³ <.> (4 + 8¹⁸⁴)

¹⁷⁸ La raison qu'il se nomme «(le secteur) où se multiplie le bétail» reste inconnue (Pirart 2006a : 110 n. 46).

¹⁷⁹ Sur base du tandem fréquent que forment √*řad* et √*var*d, sur base de la leçon *varadaç.x'aranah* que le DD 36.4 suggère du nom de l'héroonyme face au Yt 13.128 qui donne *vīdaç.x'aranah*- et sur base du védique *paśuvārdhana-*, contre *G vīdaçfšu*.

¹⁸⁰ La raison qu'il se nomme «(le secteur) où trouver le bétail» ou, plutôt, «(le secteur) où croît le bétail» reste inconnue (Pirart 2006a : 110 n. 46).

¹⁸¹ Sur la graphie en «*arə*», voir de Vaan 2003 : 529. La raison qu'il se nomme «(le secteur) aux vastes coins» (cf. RS 10.58.3a *yāt te bhīmim cāturbhřttim*) reste inconnue (Pirart 2006a : 110 n. 46). Voir note suivante.

¹⁸² Morphologie incertaine (Pirart 2006a : 110 n. 47). Le *j* initial du second terme de ce composé **jarəšti*- suppose le degré plein de la racine puisque le traitement régulier de **gʷj*/(*h*)*r* est **garə* et celui de **gʷj*/(*h*)*or*, **gōra*. L'anomalie du degré plein et l'absence de racines **jarə*, **jarə* ou **jarə* invitent à considérer que *j* est une approximation graphique pour *z*. Cette hypothèse qui permet d'envisager le degré zéro non seulement donne meilleure assise à l'idée que **barəšti*- corresponde au védique *bhr̥ṣti*-spointes (voir Mayrhofer 1992-2001 : II 273), mais aussi débouche l'absence de racines disponibles dans la recherche de l'étymon de **jarəšti*. En effet, si nous admettons de le corriger en **zarəšti*, le recours de deux ou trois racines peut être exploré : √*zarə* «entraîner» (voir Kellens 1984 : 109 n. 23, Cheung 2007 : 471) ; √*zarə* «être excité» (= véd. *HRŠ* ; voir Mayrhofer 1992-2001 : II 807 sq., Cheung 2007 : 471) ; √*zrah* «ardreurs» (= véd. *HRAS* ; voir Mayrhofer 1992-2001 : II 823). Cependant, aucune d'elles ne se montre d'emblée utile. Il faut encore préciser que la graphie *arə* de **arə* dans **barəšti* et dans **jarəšti* s'explique régulièrement par l'influence du timbre vocalique du suffixe.

¹⁸³ Accusatif neutre singulier du participe en *-o-* du dénominal de *bāma-* «lumière» : lo. *bāma*+*ya-m*.

¹⁸⁴ En sachant que le *t* de *bāmim* est dissyllabique (voir note précédente).

(Ahura Mazdā ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves <dans> ce secteur-ci qu'est le Hvani-rafa¹⁸⁵ lumineux, (viens à mon aide)»,

12.16.1.

yaçciç ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
upa zraitið vouru, kašəm <.> (8) (cf. V 5.19.2c, 21.4a)

(Ahura Mazdā ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves aux abords du lac Varu-karta¹⁸⁶, (viens à mon aide)»,

12.17.1.

yaçciç ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
upa anuqəm vanqəm yqəm saēnahe (2 + 8)
yā hištaitə maiðim¹⁸⁷ (cf. ZA 24C.8b ; Y 42.4.4a, Yt 5.42.2b, 8.32.3a)
zratianhō vouru, kašəhe (8) (= Y 42.4.4b, Yt 8.32.3b ; cf. ZA 24C.8c)
yā¹⁸⁸ hubiš ərəðβō, biš¹⁸⁹ (cf. ZA 24C.8fg)
yā vaoce višpō, biš nqma (8) (cf. ZA 24C.8h)
yqəm upairi uruvaranqəm (8) (cf. ZA 24C.8d)
višpanqəm taoxma¹⁹⁰ niðaiat¹⁹¹ <.> (8)¹⁹² (cf. ZA 24C.8e)

(Ahura Mazdā ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves au pied de cet arbre de l'aigle, qui, situé au centre du lac Varu-karta, est connu sous le nom de Vispa-biš (= «Panacée») pour offrir de bons et vertueux (?) remèdes, (arbre) sur lequel furent déposées les semences de tous les végétaux¹⁹³, (viens à mon aide)»,

12.18.1.

yaçciç ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
upa aodaəšnu rařhaiiā <.> (8) (= V 1.19.1d)

¹⁸⁵ La raison qu'il se nomme «(le secteur) où se trouve le char sonore» (cf. védique *svandādratha-*) reste inconnue (Pirart 2006a : 110 n. 46). Pour une hypothèse, voir Pirart 2006b : 51.

¹⁸⁶ Sur ce lac mythique, voir Pirart 2006a : 81 et passim.

¹⁸⁷ Emploi de l'adjectif *maiðiā-* en lieu et place du substantif *maiðiān-*. Accusatif mis pour le locatif ?

¹⁸⁸ Sur ces composés en *-biš-*, Kellens 1974 : 54 sq.

¹⁸⁹ Kellens (1974 : 55) : «qui a des remèdes verticaux» ; ZA 24C.8 *tušəšə biziš* «émédecin diligents».

¹⁹⁰ Bartholomae (1904 : col. 623) pose *taoxma*-d'après le védique *tāxman-* nt, mais le vieux perse possède *tauxmā-* fém. (**u-ma-a*). Au lieu de *tauxma* nom. sg. du thème nt, devons-nous poser ici *tauxmā* nom. sg. du thème féminin ou *tauxmā(n)* nom. plur. du thème nt, avec une chute de la nasale finale que le sandhi justifierait ?

¹⁹¹ Passif avec désinence de voix active en lieu et place de celle de voix moyenne (voir Kellens 1984 : 128).

¹⁹² *višpāhəm tauxmā ni+d-ya-ta* (H. **ni+dhH-lā-ta*).

¹⁹³ Sur l'arbre *Yispašiš*, voir West 1880-1897 : II 256 n. 6 ; Williams 1990 : II 245 ; Ceretti 1995 : 177 ; MX 62.37.41 ; DD 90.3 ; RPDD 54.1 ; VZ 35.4 ; ZA 6D.5-6, 16.4, 24C.8, 29.6 ; ZVY 3.2.

(Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves sur les flots de la Rahā¹⁹⁴, (viens à mon aide)»,

12.19.1.

yaçitçahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)

upa sanake rajhatāidā <.:> (8) (cf. Yt 10.104.2f)

(Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves sur la berge de la Rahā, (viens à mon aide)»,

12.20.1.

yaçitçahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)

upa karanəm aijhā zəməd <.:> (8) (= Yt 10.99.3d ; cf. Yt 10.95.2cd, 19.29.2d)

(Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves aux confins de cette Terre, (viens à mon aide)»,

12.21.1.

yaçitçahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)

upa vīmaidīm¹⁹⁵ aijhā zəməd <.:> (8) (cf. Yt 10.104.2g)

(Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves au centre de cette Terre, (viens à mon aide)»,

12.22.1.

yaçitçahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)

upa kuaciç aijhā zəməd <.:> (8) (cf. Y 23.3.2b, V 3.1.2a, FIO 726¹⁹⁶)

(Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves n'importe où sur cette Terre, (viens à mon aide)»,

12.23.1.

yaçitçahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)

upa harəqm bərəzaltīm (cf. Yt 10.50c)

pouru.fraouruuaēšqm bāmītiqm (8) (= *Yt 10.50d)

yaθra nōit¹⁹⁷ xšapa nōit tamā (8) (= Yt 10.50e)

nōit aotō vātō nōit garəməd (8) (= Yt 10.50f ; cf. V 2.5.2b)

nōit axtiš¹⁹⁸ pouru.mahrkō¹⁹⁹ (= Yt 10.50g ; cf. V 2.5.2c, 6.43.2c)

nōit āhitiš daēuūō.dāta (8) (= Yt 10.50h)

naēda²⁰⁰ dūnmq²⁰¹ uzjasaiti (8) (= Yt 10.50i)

¹⁹⁴ La «savoureuse» (= véd. *rasā-* ; voir Mayrhofer 1992-2001 : II 441 sq.), fleuve qui, comme Ὠκεανός chez les Grecs, devait faire le tour du monde et dont, logiquement, n'est mentionnée qu'une berge. Voir Pirart 2006a : 169.

¹⁹⁵ Le védique *vīmaidhya-* se construit aussi avec le génitif.

¹⁹⁶ Voir Klingenschmitt 1968 : 236 sq.

¹⁹⁷ Lo. āa.

¹⁹⁸ Bartholomae (1904 : 51) donne le mot poar masculin, mais sans doute n'est-ce sur la foi que de cette attestation-ci alors que le védique *āpīraki-* montre le genre féminin. Autre anomalie, le manque que la ligne montre d'une syllabe alors que les environnantes sont octosyllabiques.

¹⁹⁹ Mis pour le féminin ? Voir note précédente.

[²⁰² *haraiθiitō paiti bərəzaiidā*]²⁰³ <.:> (8) (= Yt 10.50j, 10.88.2e, 17.37.1e, Y 57.19.2e, 57.21.2d)

(Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves sur la haute et resplendissante (cordillère) Harā²⁰⁴ vers laquelle (les hommes pleins d'espoir) sont nombreux à se tourner et jusqu'à laquelle ni la nuit ni les ténèbres, ni le vent froid ni le chaud, ni la douleur de nombreuses destructions ni la contagion que les Daiva mirent en place, ni les nuages ne peuvent monter, [(l)à] sur la haute Harā, (viens à mon aide)»,

12.24.1.

yaçitçahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)

upa hukairīm bərəzō (cf. Yt 5.96.1a)

**višpō.vahmām zaranaēnəm²⁰⁵ (8)²⁰⁶* (= Yt 5.96.1b ; cf. Yt 15.15.1e)

(Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras :) «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves au sommet Hukarya²⁰⁷ (de la cordillère Harā), digne que tous les chants lui soient adressés, la (cime) d'or,

12.24.2.

**yahmā²⁰⁸ mē haca frazgaðaitē* (= Yt 5.96.2a)

arəduu²⁰⁹ siira anāhita (8) (= Yt 5.96.2b)

hazayrā²¹⁰ bərəšna vīranəm <.:> (= Yt 5.96.2c)

depuis laquelle, au grand galop, s'en va la (déesse) Rđvī Sūrā Anāhita, (vers le haut) sur une hauteur de mille héros, (viens à mon aide)»,

12.25.1.

yaçitçahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)

*upa taēram²¹¹ *haraiidā²¹² bərəzō²¹³* (= ZA 5B.2.2a ; cf. Yt 9.3.1c, 15.7.1c, 17.24.1c)

²⁰⁰ Lo. āa.

²⁰¹ Sur *duř-*, voir de Vaan 2003 : 283 n. 298. Sur **qā*, voir de Vaan 2003 : 396.

²⁰² Jeu diascévastique pour *harāvā paiti bərəzāyā* (Pirart 2006b : 205 n. 501).

²⁰³ En raison du caractère superflu de cette ligne.

²⁰⁴ Ce lieu de surveillance (voir Pirart 2004 : 350) qui ferait le tour du monde habité et dont certains sommets seraient au centre (ZA 5B.1-2, 9.5) a donné son nom à l'*Alborz*, mais, dans le *Šāhnamā*, cette chaîne de montagnes est à trouver au nord de l'Inde. Sur cette chaîne de montagnes, voir encore Pirart 2006a : 53, 56, 108 n. 32 ; 2006b : 124 n. 80.

²⁰⁵ Mis pour le neutre si le thème de cet adjectif est *zarənin-* (= véd. *hirañin-*) : Pirart 2006b : 171 n. 186.

²⁰⁶ En conservant le masculin : voir la note précédente.

²⁰⁷ Le «(mon) du bon acte» (Pirart 2006a : 135 n. 174 ; 2006b : 126 n. 86). Sur ce sommet, ZA 9.7.

²⁰⁸ Avez de Vaan (2003 : 114) d'après le Yt 5.121.2a (même si les mss. donnent aussi la brève pour le Yt 5.96.2a), contre *G.yahmaq*.

²⁰⁹ Sur **ř*, voir de Vaan 2003 : 259.

²¹⁰ Mis ou fautif pour le génitif.

²¹¹ Cf. ZA 5B.2.2 (d'après TD2 [JamaspAsa & alii 1978 : 55]) *AYK tyik <Y> hlvic MNV ZK Y L hlvitçy <P> m'h Y si'ik MNV AHL LAYHL vlyçy*. L'oronyme *taēra-*, de lecture interprétative incertaine, est éventuellement à rapprocher du védique *īra-* «rivage» (sur lequel voir Mayrhofer 1992-2001 : I 649 sq.), comme le fait Bailey (1969 : 145) qui lui donne le sens de *epeka*. Le mot figure-t-il dans l'andronyme *īrā.nakaidāpa-* (Yt 13.126 : voir Mayrhofer 1979 : I n° 306) ?

²¹² D'après les parallèles, contre *G.haraiθiitā*.

²¹³ Humbach & Ichaporia (1998 : 63) corrigent en **bərəzō*.

yaç[†] mē²¹⁴ aīšitō[†] uruuisintī²¹⁵ (8)
 starasca māśca huuarōca <.:> (8) (= V 2.40.3c)
 (Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras) : «Que d'aventure, ṛtavan Rašnu, tu te trouves au sommet Tira de (la cordillère) Harī autour duquel gravitent[†] pour moi les astres, la Lune et le Soleil, (viens à mon aide)»,

12.26.1.
 yaçit[†] ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
 upa vanañtəm stārəm mazdādātəm <.:> (cf. Yt 8.12.2a, 21.1.1a, Ny 1.8e, S 2.13f)

(Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras) : «Que d'aventure, ṛtavan Rašnu, tu te trouves auprès de/sur l'astre Vanant²¹⁶ que Mazdā mit en place, (viens à mon aide)»,

12.27.1.
 yaçit[†] ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
 upa tištrīm stārəm raēuanañtəm[†] x[†] aranañhantəm²¹⁷ <.:> (2 + 8 + 4) (cf. Ny 1.8.7, S 2.13.1, V 19.37.4, Y 16.4.5, Yt 8.8.1a, etc., 18.7.1)

(Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras) : «Que d'aventure, ṛtavan Rašnu, tu te trouves auprès de/sur l'astre Tištriya²¹⁸ riche et pourvu de hvamāh, (viens à mon aide)»,

12.28.1.
 yaçit[†] ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
 upa²¹⁹ auue stārō yōi haptōirings²²⁰ <.:> (cf. Yt 8.12.1e, 13.60.2a, S 2.13.7)
 (Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras) : «Que d'aventure, ṛtavan Rašnu, tu te trouves du côté de/parmi ces astres que sont les sept Ringa, (viens à mon aide)»,

12.29.1.
 yaçit[†] ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
 upa²²¹ auue stārō yōi aš. ciōra <.:> (2 + 8²²²) (cf. S 2.13.3)
 (Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras) : «Que d'aventure, ṛtavan Rašnu, tu te trouves du côté de/parmi ces astres A-ciōra (= qui sont apparentés à l'eau)²²³, (viens à mon aide)»,

²¹⁴ La présence de ce pronom de la première personne du singulier, d'emploi énigmatique, est confirmée par ZA 5B.2.2b. Les traducteurs y voient un génitif du père : «mes fils les astres, la Lune et le Soleil». Si j'ai opté (expérimentalement) pour le datif, c'est que, logiquement et en principe, ce pronom doit représenter l'adorateur ou l'officiant qui a la parole plutôt que le grand dieu.

²¹⁵ Avec Humbach & Ichaporia (1998 : 63), contre G *uruuisintī*, puisque c'est un divdī (Kellens 1984 : 122, 216).

²¹⁶ Le «victrieux» est honoré par le plus petit des Yašt de notre collection, le *Vanand Yašt* (Yt 21).

²¹⁷ Avec Pansino (1990-1995 : I 152 sq.), contre G *x[†] aranañhantəm*.

²¹⁸ Sur le dieu «que forment trois étoiles», voir Pirart 2006a : 42 sq.

²¹⁹ Sur l'emploi du nominatif, voir l'Introduction 12.

²²⁰ Univerbation de *hapta ringa* (contre Mayrhofer 1992-2001 : II 478) «les sept «marques». Le genre grammatical n'est pas celui du mot indien correspondant (Pirart 2006a : 32 n. 20).

²²¹ Sur l'emploi du nominatif, voir l'Introduction 12.

²²² En conservant le nominatif.

12.30.1.
 yaçit[†] ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
 upa²²⁴ auue stārō yōi zamašciōra <.:> (2 + 8²²⁵) (cf. S 2.13.4)
 (Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras) : «Que d'aventure, ṛtavan Rašnu, tu te trouves du côté de/parmi ces astres Zma-ciōra (= qui sont apparentés à la terre)²²⁶, (viens à mon aide)»,

12.31.1.
 yaçit[†] ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
 upa²²⁷ auue stārō yōi uruuarō. ciōra <.:> (cf. S 2.13.5)
 (Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras) : «Que d'aventure, ṛtavan Rašnu, tu te trouves du côté de/parmi ces astres Urvarā-ciōra (= qui sont apparentés au végétal)²²⁸, (viens à mon aide)»,

12.32.1.
 yaçit[†] ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
 upa²²⁹ auue stārō yōi spəñtō. mainītaua <.:> (cf. Y 1.11.1d)
 (Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras) : «Que d'aventure, ṛtavan Rašnu, tu te trouves du côté de/parmi ces astres Spanta-mānyava (= qui appartiennent à Spanta Manyu), (viens à mon aide)»,

12.33.1.
 yaçit[†] ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
 upa aom māyham gaociōram <.:> (cf. Y 1.11.1f, 16.4.4)
 (Ahura Mazdā ajouta : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras) : «Que d'aventure, ṛtavan Rašnu, tu te trouves là du côté de/sur la Lune apparentée au lait²³⁰, (viens à mon aide)»,

12.34.1.
 yaçit[†] ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
 upa huuarəxəšēitəm auruaṭ. aspəm <.:> (2 + 8) (cf. e. g. Yt 6.1.1a, Y 1.11.1g, 16.4.3)

²²³ Ou de nature hydrique ? La qualification de *ap-ciōra* peut avoir concerné aussi *Tištriya* (Pirart 2006a : 80 nn. 50 et 51).

²²⁴ Sur l'emploi du nominatif, voir l'Introduction 12.

²²⁵ En conservant le nominatif.

²²⁶ Ou de nature terrestre ? Le premier terme du composé *zamašciōra* «apparenté à de la terre» montre la forme du génitif (partitif ?), mais il se peut que ce soit ou bien le fruit d'une retouche diasévatique, ou bien un fait de sandhi comme dans *aš-ciōra* (où, cependant, le contexte phonétique est purement consonantique : *ap-ciōra*), ou bien d'un fait de rythme pour *zama*, possible forme compositionnelle de *zama* «la Terre» (cf. indien *kṛmā* dont la longue peut aussi être d'origine métrique ou rythmique). Le même phénomène rythmique affecterait *manušciōra* pour autant que cet héronyme soit bien à comprendre en un mot : les leçons manuscrites de son unique attestation (Yt 13.131.5) sont partagées entre *manušciōra* (M5, K13, H5, J10), *manušciōra* (F1 [a struck out]) et *manušciōra* (P1, E1, L18, P13), et, si nous préférons reconnaître dans les deux dernières un premier terme décliné au génitif, ce que confortent des attestations avestiques figurant dans les mss. des livres pelivis (e. g. K20:127v15 sqq. *manušciōra*), il faut le lire indépendamment (*manušciōra*). Dans les dernières alternatives, nous devrions donc poser *zamašciōra* au lieu de *zamašciōra*.

²²⁷ Sur l'emploi du nominatif, voir l'Introduction 12.

²²⁸ Ou «de nature végétales» ?

²²⁹ Sur l'emploi du nominatif, voir l'Introduction 12.

²³⁰ = ad' aspect ou de nature laiteuse ?

(Ahura Mazda ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras : «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves auprès du/dans le/chez la splendeur Soleil qui a des chevaux de course, (viens à mon aide)»,

12.35.1.

yačit̥ ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
upa anaya raocā x'adāit̥²³¹ <...> (2 + 8) (cf. e. g. Y 16.6.7)

(Ahura Mazda ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras : «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves parmi les jours sans début²³² qui se mirent d'eux-mêmes en place, (viens à mon aide)»,

12.36.1.

yačit̥ ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
upa vahistam ahūm ašāonqm (2 + 8) (cf. e. g. Y 9.19.1e)
raocap̥ham vīspō.x'ābr̥am <...> (8)²³³ (= e. g. Y 9.19.1d)

(Ahura Mazda ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras : «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves (là où) l'existence est excellente (pour les âmes) des řtavan, diurne, où le bien-être est de toutes, (viens à mon aide)»,

12.37.1.

yačit̥ ahi rašnuuō ašāum (= 12.9.1a)
upa²³⁴ raocānahe garō nmānahe <...> (8 ou 2 + 8)²³⁵
(Ahura Mazda ajoute : Il convient que tu procèdes aussi de la sorte lorsque tu diras : «Que d'aventure, řtavan Rašnu, tu te trouves au brillant Garah Dmāna, (viens à mon aide)»,

12.11-37.2-10. (= 12.9.2-10)

zbatiamahi .²³⁶ <...>

<12.11-37.11> (= 12.4.4-8)

[Formules conclusives du Yašt]²³⁷

<12.38.1>

<12.38.2>

12.38.3. (cf. 12.0.17)

<yasnamca vahmāmca aojasca zāuuarēca āfrīnāmī> (= Yt 1.23.2ab, etc.)

<rašnaoš razištahe>

<arštātasca frādaṭ gaēvatiā varedaṭ gaēvatiā>

<'arəuxdahe²³⁸ vacayhō yaṭ frādaṭ gaēvāhe .>

<Je propitie le sacrifice et le chant et la puissance et la rapidité du (dieu) Rašnu, le plus rectiligne, et de la (déesse) qui permet au monde de prospérer ou de croître, Rštāt du Vacah Rš-ugda qui permet au monde de croître>.

<12.38.4-13>.

Références et abréviations bibliographiques

Sur les manuscrits des Yašt, voir Kellens, JA 286, 1998, 456-457 ; sur ceux du *Nirangestān*, voir Kellens, MSS 42, 1983, 75.

B. T. Anklesaria, 1956 : *Zand-Ākāsīh. Iranian or Greater Bundahishn. Transliteration and translation in English*, Bombay.

AVN = *Arday Virāz Nāmag*.

BAEO = *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid.

H. W. Bailey, 1969 : «Arya Notes», dans *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata*, 3 vol., Roma, I 137-149.

Chr. Bartholomae, 1904 : *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

C. G. Cereti, 1995 : *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, Roma.

J. Cheung, 2007 : *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden - Boston.

J. Darmesteter, 1892-1893 : *Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*, 3 vol., Paris, 1892-1892-1893.

DD = *Dādestān ī Dēnīg*.

A. Debrunner, 1954 : *Die Nominalsuffixe* (in Jacob Wackernagel, *Altindische Grammatik*, Band II,2), Göttingen.

M. de Vaan, 2003 : *The Avestan Vowels*, Amsterdam - Atlanta.

Dk = *Dēnkard*.

FiO = *Frahang ī Ōm* (numéros selon Klingenschmitt 1968).

G = Geldner 1886-1895.

K. F. Geldner, 1886-1895 [G]. *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*, 3 vol., Stuttgart, 1886-1889-1895.

Ph. Gignoux, 1984 : *Le livre d'Ardā Vīrāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*, Paris.

H = fragments avestiques du *Hādōxt Nask*.

K. Hoffmann, 1975-1992 : *Aufsätze zur Indoiranistik*, 3 vol., Wiesbaden, 1975-1976-1992.

K. Hoffmann & J. Narten, 1989 : *Der Sasanidische Archetypus*, Wiesbaden.

H. Humbach & P. R. Ichaporia, 1998 : *Zamyād Yasht. Yasht 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary*, Wiesbaden.

IJJ = *Indo-Iranian Journal*, Dordrecht.

JA = *Journal Asiatique*, Paris.

²³¹ Mis pour le neutre (Pirat, JA 288, 2000, 379).

²³² Le syntagme tient-il du bahuvrīhi défilé ? Dans l'affirmative, nous pourrions le rendre comme suit : «(là où) les jours, pour être permanents et fixes, n'ont ni début (ni fin)».

²³³ raucāham vīspā+huōrām.

²³⁴ Voir la note suivante.

²³⁵ De deux choses l'une, ou bien *ahe est la corruption de *e finale locative ou de *əm finale accusative, et la ligne est octosyllabique, ou bien le génitif est original en ce que le compositeur du texte l'aurait, sans se soucier de grammaire, repris au S 1.30.2, et la ligne est l'addition de upa et d'un octosyllabe.

²³⁶ F1 omet cette ponctuation pour 12.12,15,16,19,23.24. F1, pour 12.37, après une série de mots biffés, donne ensuite (W = signe illisible) : Ww'adWW'w.haba.nā.tanasd'... P.VN KRA zbatiamahi : OD. ZNE.gv'k.LAVHL. YHVYNYt (... pad harv ... tā <...> en gylāz abiz bayēd) «Reprenex chaque fois ... jusqu'à cet endroit-ci».

²³⁷ Je ne donne que ce qui diffère des autres Yašt. Pour les parties étudiées, voir Pirat 2006b : 229 sqq. (texte) et 141 sqq. (traduction).

²³⁸ Avec Bartholomae (1904 : col. 204), contre G arəuxdahe.

- Kh. M. JamaspAsa, Y. M. Nawabi & M. Tavouzi, 1978 : *MS. TD2. Iranian Bundahišn & Rivāyat-i Ēmēt-i Ašavahištān. etc. Part 1*, Shiraz.
- Kh. M. JamaspAsa & H. Humbach, 1971 : *Pursišnīhā. A Zoroastrian Catechism*, 2 vol., Wiesbaden.
- J. Kellens, 1974 : *Les noms-racines de l'Avesta*, Wiesbaden.
- J. Kellens, 1984 : *Le verbe avestique*, Wiesbaden.
- J. Kellens, 1995 : *Liste du verbe avestique*, Wiesbaden.
- J. Kellens, 2006 : *Études avestiques et mazdéennes vol. 1. Le Ratauūō vīspe mazīšta (Yasna 1.1 à 7.23, avec Visprad 1 et 2)*, Paris.
- J. Kellens, 2007 : *Études avestiques et mazdéennes vol. 2. Le Hōm Stōm et la zone des déclarations (Y7.24-Y15.4, avec les intercalations de Yr3 à 6)*, Paris.
- J. Kellens & É. Pirat, 1988-1991 : *Les textes vieil-avestiques*, Wiesbaden, 1988-1990-1991.
- G. Klingenschmitt, 1968 : *Farhang-i ōm. Edition und Kommentar. Inaugural-Dissertation der Philologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg*, thèse inédite, Erlangen.
- F. M. Kotwal & J. W. Boyd, 1982 : *A Guide to the Zoroastrian Religion. A Nineteenth Century Catechism with Modern Commentary. Edited and Translated*, Chico (California).
- M. Kozianka, 1996 : Hermann Grabmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda. 6., überarbeitete und ergänzte Auflage* von Maria Kozianka, Wiesbaden.
- KURABA, Paris.
- M. Mayrhofer, 1979 : *Die altiranischen Namen*, Wien.
- M. Mayrhofer, 1992-2001 : *Etymologisches Wörterbuch des Altindo-arischen*, 3 vol., Heidelberg, 1992-1996-2001.
- MBh = *Mahābhārata*.
- A. Minard, 1949-1956 : *Trois Énigmes sur les Cent Chemins. Recherches sur le Šatapatha-Brāhmaṇa*, 2 vol., Paris.
- MSS = *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, München.
- MX = *Dādestān ī Menōy Xrad.*
- N = *Nrangestān*.
- Ny = *Nivāvišn*.
- P = *Pursišnīhā*.
- A. Panaino, 1990-1995 : *Tīštrya*, 2 vol., Roma.
- É. Pirat, 1995 : «Notes de morphologie daivique», dans B. F. Fragner & alii (edd.), *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th Sept. to 4th Oct. 1991*, Roma, 551-559.
- É. Pirat, 1995-2000 : *Les Nāsaya*, 2 vol., Genève.
- É. Pirat, 1997 : «Subordinadas avésticas desconocidas», dans E. Crespo & J. L. García Ramón (edd.), *Berthold Delbrück y la sintaxis indoeuropea hoy. Actas del Coloquio de la Indogermanische Gesellschaft, Universidad Autónoma, Madrid, 21-24 sept. 1994*, Madrid - Wiesbaden, 501-524.
- É. Pirat, 2004 : *L'éloge mazdéen de l'ivresse. Édition, traduction et commentaire du Hōm Stōd*, Paris.
- É. Pirat, 2006a : *Guerriers d'Iran. Traductions annotées des textes avestiques du culte zoroastrien rendu aux dieux Tīštriya, Mištra et Vərəagna*, Paris.

- É. Pirat, 2006b : *L'Aphrodite iranienne. Étude de la déesse Ārti, traduction annotée et édition critique des textes avestiques la concernant*, Paris.
- É. Pirat, 2007 : *Georges Dumézil face aux démons iraniens*, Paris.
- L. Renou, 1955-1969 : *Études védiques et pāninéennes*, 17 vol., Paris, 1955-1956- 1957- 1958- 1959- 1960- 1960- 1961- 1961- 1962- 1963- 1964- 1964- 1965- 1966- 1967- 1969.
- RPDD = *Rivāyat pehlevie accompagnant le Dādestān ī Dēnīg*.
- RS = *Ṛgvedasanhitā*.
- S = *Ših-rōzag*.
- V = *Videvdād*.
- Vyt = *Vištāsp Yašt*.
- VZ = *Vizīdagīthā ī Zādšparam*.
- Y = *Yasna*.
- Yt = *Yašt*.
- A. Waag, 1941 : *Nirangistan. Der Awestatraktat über die rituellen Vorschriften*, Leipzig.
- E. W. West, 1880-1897 : *Pahlavi Texts*, 5 vol., Oxford, 1880-1882-1885-1892-1897.
- A. V. Williams, 1990 : *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*, 2 vol., Copenhagen.
- F. Wolff, 1910 : *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch*, Strassburg.
- ZA = *Zand-āgāhīh*.
- ZVY = *Zand ī Vahman Yasn*.

Uridg. *r im Armenischen

Ralf-Peter Ritter

Nach traditioneller Auffassung ist arm. *r* der unmittelbare Fortsetzer von uridg. **r*, das in der Stellung vor *n* und in der Stellung vor oder nach **s* (> **h* > Ø) zu *r* wurde. Ererbtes bzw. aus **r**n* (> **arn*) und durch Schwund eines alten Endsilbenvokals entstandenes **rn* erscheint mithin als *n*: *aḥow*- 'nehmen' < **h₂r-ni*- > gr. ἄρῶν(ια), *gām* 'Lamm' < **uarēn* (vgl. gr. φαρίν) — gegenüber durch Synkopierung entstandenen Formen wie *kornđ*-i- 'zugrunde gehen' < **korinđ*-i- (vgl. Gert Klingenschmitt, *Das altarmenische Verbum*, Wiesbaden 1982, S. 80) oder *garnayin* 'Frühling(s-)' < **garownayin* (*gar-own* 'Frühling' << uridg. **uesr*), der vermutlich die regelwidrige Stammform *garnan*-, die einen Nom. **garown* voraussetzte, zu verdanken ist: Gen. *garn-an* nach einem Muster *amar-ayin* / *amar-an*, *jmer-ayin* / *jmer-an* zu *amaḥn* 'Sommer', *jmeḥn* 'Winter'.

In einigen Fällen ist das Auftreten von *r* statt eines zu erwartenden *r* einem analogen Ausgleich zuzuschreiben:

Die Durchführung des *r* im Paradigma von *gām* mit dem Abl.Sg. *gāmē* (Gen.Sg. *gāṛn*, Instr.Sg. *gātamb*) vs. *dowḥn* 'Tür', Gen.Sg. *dran* Abl.Sg. *dranē*, Instr.Sg. *dramb* erklärt sich als Umbildung nach der Konstellation *jeḥn*, *jeṛn*, *jemē* des Paradigmas von *jeṛ-n* 'Hand' < uridg. **ǵesr*- (neben isoliertem Instr. *jeṛb*(*akal*) < **ǵesr**b*-i mit analogischem *e* wie in *k'erēb* << **sesr**ēb*-i, Gen. *k'erē* gegenüber *tasn* < **tesan* < **tesam* < **dekn**n* 'zehn'):

Nom.	<i>jeḥn</i>	<i>jeṛk</i> '
Gen.	<i>jeṛn</i>	<i>jeṛac</i> '
Abl.	<i>jeṛ(a)nē</i>	<i>jeṛac</i> '
Akk.	<i>jeḥn</i>	<i>jeṛs</i>

So flektieren auch *beḥn* 'Last', *bowḥn* 'Faust, Terror', *saḥn* 'Frost, Eis' mit dem Abl. *beḥmē* gegenüber *amaḥn*, *jmeḥn* (Abl. *amaranē* bzw., *jmeranē*). Die Ausnahme *lean*, Gen. *lerin* 'Berg' erklärt sich wohl durch den Gegensatz *aṛ* : *er* (s.u.). Weitere Ausnahmen liefern Lehnwörter: *siseḥn*, *sis(e)ḥn* 'Kichererbse' (aus einer indogermanischen Sprache), *p'owḥn*, *p'ran* 'Kamin' usw.

Einer wenig beachteten Ansicht zufolge (doch s. Jetzt Karl Praust, "Bedeutung und Vorgeschichte von arm. *gerem*", Die Sprache 45, 2 (2005), 134–159. Anm. 32) wäre uridg. **r* über **ṛ*, das sich vor *n* und in **rs* und **sr* erhalten hätte, zu arm. *r* geworden (Wolfgang Dressler, „Das Altarmenische und die Phonologietheorie“ HA 90 (1976), Sp. 301–318, 310ff.). Der Gedanke, daß arm. *r* seine Existenz einem im „Einklang mit

anderen Schwächungs- und Kürzungsprozessen der früharmenischen Periode“ stehenden „Prozeß einer Schwächung von vibrantischem r^u “ habe, liegt in Anbetracht der Verteilung des in Rede stehenden Phonems zumindest nicht nahe:

k'oyr < **syesōr* 'Schwester'

ĵerm < **g^hermo-* 'warm', *sirt* < **kērdi-* 'Herz', *gorc* < **yorgo-* 'Werk', *orb* < **orb'o-* 'Waise', *anowrj* < **h₃nōr-jo-* 'Traum', vgl. gr. *ὄνειρον*, *ē'ors* 'vier' (Akk.), *orsō-* 'Jagd, Fang', *orsa-* 'jagen, fischen' (? < **serk-*, cf. gr. *ἔρκος*, *ὄρκων*), *harsn* 'Braut'.

Auch die zahlreichen Metathesen, an denen (*)*r* beteiligt ist, suggerieren, daß man es in direkter Filiation mit eben der Liquida zu tun hat, die für das Urindogermanische angesetzt wird:

**b^hreh₂tēr* (> gr. *ῥοπή*) > **erbayr* > *elbayr* 'Bruder'; *b^hrēy_r* (> gr. *ῥέπα*) > **arbiw_r* 'Quelle, Brunnen'; **drēy_r* (vgl. ai. *dru-* 'laufen') > *eltiw_r*, *altiw_r* 'Morast', *artaws-r* < **drāku-* 'Braut'.

In die nämliche Richtung weist die durch gelegentliche „Pleneschreibungen“ als alt zu erweisende Phonotaktik:

$C_1\varnothing C_2\varnothing C_3C_4$ vs. $C_1\varnothing rC_3C_4$ in *bžškem* 'ich heile' bzw. *trtmem* 'ich betrübe, füge Schmerz zu'.

Der traditionellen Ansicht steht auch nicht entgegen, daß es einen Wandel * δ (< uridg. * d') > *r* (vgl. hierzu Klingenschmitt op.cit. S. 19) gegeben haben mag (Imp. Aor. *towr* < **deh₃d'i*, *dir* < **d^heh₁d'i* zu *tam* 'geben' bzw. *dnem* 'setzen, stellen, legen') und parthisches * δ durch arm. *r* substituiert wurde (*aroyr* 'Messing' < **atoyr*, *boy_r* 'Duft' < mir. *rōd*, *bōd*) — beide Vorgänge sind außerhalb des Armenischen mit einer ganz gewöhnlichen Tremulans gut belegbar.

Eine „Blockierung“ des angenommenen Prozesses „einer Schwächung von ... f > r^u vor *s* könnte Dressler zufolge „die Plurale *jeŕk's*, *k'uŕk's* usw. gegenüber Instr. *k'erb*, *jerb*, Gen. Pl. *k'erc'*“ erklären, da auch die Pluralendung -*k'* ein -*s* voraussetzt“ (314). Nun hat es in *jeŕk'* (*k'uŕk'*?, belegt ist *k'ork'* < **syesores* und — nach E. G. Tumanjan, *Drevnearmjanskij jazyk*, Moskau 1971, S. 226. — *k'owerk'* sowie spätes *k'oyrk'*) schwerlich eine Kontaktstellung von f und *s* gegeben, denn auch *erēk'* 'drei' setzt noch ein als Endung des Nom.Pl. empfundenes *-*es* des *i*-Stammes als Basis für die Verschärfung **h* (< **s*) über **x* zu *k'* voraus, d.h. einen Wandel **(ir-ej-es* > *-*eh* > *-*ek'*, da bei einem Zahlwort kein Grund für ein analogisches Pluralzeichen vorliegt.

Gegen die traditionelle Auffassung bezüglich der Stellung vor *n* führt Dressler die Frage „Warum sollte *r* vor einem Konsonanten gelängt werden und zwar gerade und ausschließlich vor apikalem Nasal?“ ins Treffen. Abgesehen davon, daß es sich hier um eine unsaubere Argumentation handelt, da er — sei es

aus Unachtsamkeit, sei es im Vertrauen auf das schlechte Kurzzeitgedächtnis der Leser — die Bemerkung "wobei *f* eine längere Dauer als *r* gehabt haben dürfte (sic!). Ein solcher Längenunterschied ist im armenischen Phonemsystem isoliert" (311), vorausschickt, wäre dem Einwand damit zu begegnen, daß man natürlich nicht das Merkmal der Länge, wenn denn eine solche tatsächlich vorhanden gewesen wäre, als Grund für den Wandel beanspruchen würde — ebensowenig wie man die durch wenige und leicht erklärbare Ausnahmen gekennzeichnete Verteilung der prothetischen Vokale *e* und *a* in mittelliranischen Lehnwörtern des Armenischen einem Quantitätsunterschied anlasten könnte:

θr — *f* : *erang* 'Farbe' < mir. *rang* vs. *atat* 'großzügig' < *rāt*; *akasan* 'Riemen' vs. *erasan* 'Zügel' < *rasan*.

Für die von Dressler vorgeschlagene Entwicklung spricht mithin vorerst nur ihre Systemkonformität als Schwächungsprozeß und bei der traditionellen Erklärung haben sich bislang keine Widersprüche ergeben.

Zum präteritalen Optativ im Alt- und Mittellindoirischen

Junko Sakamoto-Goto

1. Zusammenfassung: 1.1. Problemstellung, 1.2. Temporale Bezeichnung der Modi, 1.3. Entstehung und Entwicklung des präteritalen Opt. im Ai. und Mi., 1.4. Äußere Ähnlichkeit des Opt. mit dem "Pseudo-Aor." im Mi., 1.5. Klassifikation des präteritalen Opt.s; 2. Vedisch: 2.1. Prät. Opt. mit Augment (Prosa), 2.2. Prät. Opt. ohne Augment (Vers); 3. Ep.Skt. (Vers); 4. Buddh.Skt. (Vers); 5. „Buddhist Hybrid Skt.“: 5.1. Prät. Opt. mit Augment, 5.1.1. Prosa, 5.1.2. Vers; 5.2. Prät. Opt. ohne Augment (Prosa u. Vers); 6. Pāli (Vers); 7. Ardhamaṅgadhī und Jaina-Māhārāṣṭri: 7.1. Prosa, 7.2. Vers, 7.3. Prät. Opt. auf -e in der Jm. (Vers); 8. Flexionsloses Präteritum auf -īya/-sīya/-hīya im Mi.: 8.1. -īya/-hīya in der einheimischen Grammatik des Prakrit, 8.2. -īya/-sīya in der Jm. und Amg. (Vers), 8.3. BHS (Vers), 8.4. Herkunft; [Nachtrag]

1. Zusammenfassung

1.1. Problemstellung

Es gibt Fälle, in denen der Optativ für einen Sachverhalt (Handlung, Geschehen, Zustand usw.) in der Vergangenheit verwendet wird, so daß der Opt. als eine Art Präteritum erscheint. Dieses Phänomen ist längst im Griechischen, Iranischen und Indoirischen erkannt und wird noch für weitere Sprachen angenommen wie z.B. Lateinisch, Tocharisch, vgl. Hoffmann 605, Kellens 312 (→ Anm. 2 sq.). Im Griechischen ist der Opt. für die Vergangenheit als „optativus iterativus“ bekannt, aber auch als „optativus obliquus“ mit nicht-iterativer Verwendung im Nebensatz, ferner auch im Hauptsatz in älterer Überlieferung¹. Für das Altiranische wurde von K. Hoffmann² der augmentierte Opt. zur Bezeichnung einer wiederholten Handlung in der Vergangenheit festgestellt, und zwar im Jungavestischen (6 Formen in 8 Stellen) und Altpersischen (eine Form); dieselbe Funktion gelte auch für den nicht augmentierten präteritalen Opt. im Jav. (8 Formen und Stellen) gegenüber dem Potentialis der Vergangenheit (3 Formen in 5 Stellen): „Das Augment erfüllt hier die funktionale Aufgabe, den zeitstufenmäßig indifferenten Optativ zur Bezeichnung der Wiederholung in der Vergangenheit äußerlich zu kennzeichnen“. J. Kellens³ hat Hoffmanns Ansicht ins avestische Verbalsystem einbezogen und in ausführlichen Diskussionen zu bestätigen versucht: „(En ce qui concerne l’avestique ...) L’optatif prétérítal ne correspond en rien aux passés duratifs du type de l’imparfait français, il exprime exclusive-

¹ Schwyzler-Debrunner, *Griechische Grammatik* II, ¹1939 (= ²1950 = ³1975), 319–336, v.a. 328, 331, 335f.

² „Präteritaler Optativ im Altiranischen“, *Aufsätze zur Indoiranistik* II, 1976, 605–619.

³ *Le verbe avestique*, 1984, 309–313 ¶ II A 2d. 4.4 „L’optatif prétérítal ou l’itératif du passé“.

ment la répétition“ (312). In einzelnen Fällen bleibt aber noch die Möglichkeit einer anderen Interpretation. *apataian* Yasna 9,15 wird z.B. von Kellens mit Hoffmann einerseits (297, 309f.) als augmentierter Opt., andererseits (248) als Ipf. in der Funktion „passé rapproché“ registriert; T. Goto⁴ faßt es hingegen als Ipf. im Sinne der Vorvergangenheit auf. Es ist zwar hier nicht die Aufgabe, den präteritalen Opt. außerhalb des Indoar. zu untersuchen, aber es stellt sich doch die Frage, auf welche Weise und in welcher Sprachstufe das iterative Noem entstanden ist, ob es von Anfang an dem Augment bzw. dem (prät.) Opt. eigen war, oder erst wegen gewisser Umstände in den Vordergrund gerückt worden ist.

Im Indoar. ist der präteritale Gebrauch des Opt. zuerst von Pischel⁵ im Prākrit (Pkt.) beobachtet worden. Formen des Opt. anstelle eines Präteritums wurden danach von mehreren Forschern festgestellt, zahlreich im „Buddhist Hybrid Sanskrit“ (BHS), gelegentlich im epischen Sanskrit (ep. Skt.), ferner im Pāli, Buddhistischen Skt., und im jüngeren Vedischen; im Mittelindoarischen (Mi.) wurden sie nach einigen wegen des geläufigen Ausganges *-e* (< *-et/-es*) oft „Aor. auf *-e*“ oder „*e*-preterite“ genannt (→ 6). Im allgemeinen tritt die iterative Bedeutung nur selten auf (→ 1.5).

Der augmentierte Opt. (augm. Opt.) war bisher nur aus einem BHS-Text namens Mahāvastu bekannt; dort bezeichnet er, mit einer Ausnahme, eine einmalige Handlung. Vor kurzem begegnete ich einem augm. Opt. in der vedischen Prosa (→ 2.1), der mich zu einer gründlichen Untersuchung der präteritalen Opt. im Alt- und Mittelindoar. veranlaßte. Wegen der nicht immer deutlichen Funktion (→ 1.5) und der äußerlichen Ähnlichkeit mit dem mi. „pseudo-Aor.“ (→ 1.4) dürfte der präteritale Opt. verschiedene Umdeutungen und Umbildungen erfahren haben und noch nicht überall erkannt worden sein. Eine systematische Untersuchung des präteritalen Opt.s im ganzen Korpus der alt- und mittelindoar. Literatur ist noch zu leisten. Hier sei das Hauptresultat der noch laufenden Forschung mit den wichtigsten Beispielen vorgestellt. Ein ausführliches Ergebnis mit philologischen Überprüfungen der gesamten Belege soll zu einer anderen Gelegenheit veröffentlicht werden.

1.2. Temporale Bezeichnung der Modi

Das Kernproblem besteht darin, wie man Modi in verschiedenen temporalen Umgebungen bezeichnete. Jeder Modus wird aus einem der drei „Tempus“-Stämme, Präsens-, Aorist- und Perfekt-Stamm, gebildet, die trotz ihrer Benennung eigentlich nichts mit Zeitstufen zu tun haben⁶, sondern mit den Aspekten in

ihrem Ursprung: der Verlaufsschau (Präs.-Stamm), der Gesamtschau (Aor.-Stamm) und der Resultatvschau (d.h. der Schau auf den erreichten Zustand: Perf.-Stamm). Die Modi, 1. Indikativ, 2. Injunktiv, 3. Konjunktiv, 4. Optativ, 5. Imperativ, bezeichnen die Stellungnahme des Sprechenden: jeweils 1. den Bericht, 2. die Erwähnung, 3. den Willen (voluntativ) oder die auf dem Urteil des Sprechers beruhende Zukunft (prospektiv), 4. den Wunsch (kupitiv) oder die auf dem Urteil des Sprechers beruhende Möglichkeit (potential), dazu noch die Vorschrift (präskriptiv), 5. den Befehl bzw. die Aufforderung.

Ein Ausdrucksmittel für die Tempora fehlt den Modi mit Ausnahme des Ind., der ein vollständiges Zeitstufensystem – Gegenwart, Vergangenheit (und Vorvergangenheit) und Zukunft – entwickelt hat. Für die sonstigen Modi ist die Möglichkeit, eine Zeitstufe auszudrücken, eingeschränkt; diese ist im Prinzip aus dem Kontext zu begreifen. Ein Sprecher, der gleichzeitig die genaue Zeitstufe und seine Stellungnahme (abgesehen vom Bericht) ausdrücken will, muß ein anderes Ausdrucksmittel verwenden (z.B. die aus dem Präs.-Stamm sekundär gebildeten Desid., Fut., periphrast. Ausdrücke usw.).

1.3. Entstehung und Entwicklung des präteritalen Opt. im Ai. und Mi.

Der Opt. kann im Prinzip in jeder Zeitstufe verwendet werden, sofern der Sprecher den durch das Verbum auszudrückenden Sachverhalt als etwas Gewünschtes oder Mögliches betrachtet. Während der Wunsch sich an die Zukunft, und die Vorschrift an die zeitunabhängige, allgemeine Gültigkeit zu richten pflegt, kann sich das Urteil über die Möglichkeit ohne weiteres auf einen vergangenen Sachverhalt beziehen (→ 1.2., Anm. 7). Wenn der Sprecher das Vergangensein verdeutlichen will, wird ein solcher Opt. durch das Augment gekennzeichnet (→ 2.1, 3.1).

In der Umgangssprache, v.a. im Gespräch dürfte es vorkommen, daß der Sprecher dem Gebrauch eines Ind. ausweicht, der einen Sachverhalt als sichere Tatsache nüchtern berichtet, da die direkte Aussage den Gesprächspartner (und auch den Sprecher selbst) verletzen könnte. Als gemildeter Ausdruck dürfte der potentiale Opt. beliebt gewesen sein, der den Sachverhalt als etwas Mögliches darstellt (vgl. die euphemistische Verwendung der Modi in modernen Sprachen). Andererseits kann der Opt. auch zum emotionalen Ausdruck dienen.

In der Legenden- oder Erzählliteratur kommt oft eine Situation vor, in der der Sprecher von einem Sachverhalt spricht, den er selber nicht erlebt hat, weil dieser sich in der fernen Vergangenheit oder an einem entfernten Ort abgespielt hat. Für einen solchen auf Hören, Überlieferung oder Vermutung beruhenden Sachverhalt bietet der potentiale Opt. ein treffendes Ausdrucksmittel. Daraus

⁴ „Notizen zu Verben in Yasna 9 (Hōm-Yašt)“, *Orient* XXIX, Tokyo 2004, 124f.: 2.1.

⁵ *Grammatik der Prakrit-Sprachen*, 1900 = Nachdr. 1973; *Comparative Grammar of the Prakrit Languages*, transl. by S. Jha (mit Indizes), 2. Ed. 1965, § 466 (und § 515).

⁶ Der Ind. Aor. z.B. besteht aus dem Aor.-Stamm für die Gesamtschau, dem Augment (Kennzeichen der Vergangenheit) und der Sekundärendung (Person, Numerus und Diathese), der Präs. Ind. aus dem Präs.-Stamm für die Verlaufsschau und der Primärendung (Person, Numerus,

Diathese, und dazu ‘Gegenwart’). Das Ausdrucksmittel für die Vergangenheit bez. für die Gegenwart besteht im Augment bzw. in den Primärendungen.

⁷ Prospektiver Konj. für die Zukunft; voluntativer Konj. und Ipfv. für die Gegenwart, die Zukunft oder die von der Zeit unabhängige allgemeine Gültigkeit; Inj. für das Zeitstufenlose.

erklärt sich die Verbreitung des auf vergangene Handlungen bezogenen Optativs in religiösen Geschichten über esoterisches Wissen, Legenden über Heilige und Helden, Erzählungsliteratur wie Tierfabeln usw. Es läßt sich begreifen, daß sich ein solcher Opt. zu einer Art Präteritum entwickelte, indem seine eigentliche modale Funktion allmählich nachließ und endlich verschwand. Die Spuren dieses Prozesses lassen sich in den spät-ved., ep., buddhist. und jainist. Texten tatsächlich verfolgen. Letzten Endes entstand im Präkrit ein flexionsloses Präteritum auf *-iyal/-sīyal/-hīha* wohl aus dem erstarrten Opt. 3. Sg. Akt. *-eya* < *-eyāt*, und zwar durch analogische Umbildung nach dem sigmatischen Aor. (► 1.4, 7.).

Beim präteritalen Opt. im Ai. und Mi. ist eine iterative Bedeutung als relevantes Element nicht festzustellen. Es handelt sich im Prinzip um eine einmalige Handlung oder um die, deren Wiederholung nicht von Belang ist. Als Ausnahmen können 2 Belege gelten: *dhīyeta* mit Augment in einem vedischen Text (► 2.1.) und *bhūjīe* ohne Augm. in einer Pāli-Strophe (► 5). Der augmentierte Opt. ist außerdem nur im BHS, dort aber reichlich, bezeugt (► 3.1.). In den bisher überprüften Belegen spielt das Augm. für ein etwaiges iteratives Noem keine Rolle.

1.4. Äußere Ähnlichkeit des Opt. mit dem „Pseudo-Aor.“ im Mi.

Im Mi. (inklusive BHS) wird das Präteritum, außer gewissen historischen Formen aus Aor., Ip. und Perf., gewöhnlich durch den „Pseudo-Aor.“ ausgedrückt: Präs.-Stamm mit einem für den sigmat. Aor. charakteristischen Ausgang. Zum Präs.-Stamm auf *-a-* wird in der 3. und 2. Sg. der Ausgang *-i* oder *-ī* (< ai. *-ī*, *-īs*) verwendet (nach Auslassung des Akta-Vokals), zum Präs.-Stamm auf *ālole* (oft *-e* < *-aya-*) der Ausgang *-sī/-stī* (< ai. *-sī*, *-stis*). So z.B. *gacchati* :: (*a*)*gacchi*/(*a*)*gacchī*, *karoti* :: (*a*)*karosi*/(*a*)*karosī*. (Der auslautende Vokal neigt nach allgemeiner Tendenz im Mi. dazu, gekürzt zu werden.) Das Kennzeichen für das Prät. ging vom Augment in den Ausgang über, demzufolge wurde die Zufügung eines Augm. fakultativ. Es fällt je später, desto häufiger aus, außer in den Fällen, in denen es unter gewissen Umständen (Silbenstruktur, Metrum usw.) benötigt wurde. Somit ging der Wesenskern des ai. Ind. Aor., nämlich das Augm. und der Aor.-Stamm, im mi. „Pseudo-Aor.“ verloren. Daraus ergibt sich eine äußerliche Annäherung des „mi. Aor.“ an den Opt., z.B. 2. 3. Sg. *gacchi/gacchī* :: *gacche*. Die Auslaute *i/ī* und *e* können in der Textüberlieferung leicht verwechselt werden. Die äußere Ähnlichkeit der beiden dürfte den präteritalen Gebrauch des Opt. für den mi. Aor. unterstützt haben und das flexionslose Prät. auf *-iyal/-sīyal/-hīya* (► 1.3, 8) als eine Mischform hervorgebracht haben. Andererseits dürften daraus Mißverständnisse oder Umdeutungen des präteritalen Opt.s zustande gekommen sein; dabei dürfte ein präteritaler Optativ manchmal durch den Aor. ersetzt worden sein, so daß sich seine Spuren verwischten. In der Tat schwanken die Lesarten oft zwischen dem Aor. und Opt. (► 1.5).

In diesem Zusammenhang sei bemerkt, daß der mi. Ind. Aor. durch den Verlust des Augm. mit dem Injunktiv fprmidentisch wurde. Demzufolge wird der Ind. Aor. im prohibitiven Satz mit *mā* verwendet, neben wenigen historischen

Formen des Inj. Andererseits kommt auch der kupitive bzw. präskriptive Opt. mit *mā* im Prohibitivsatz in Gebrauch, wie im ep. und kl. Skt.⁸ Wenn auch die Verwendung des Opt. mit *mā* die Vertauschbarkeit zwischen dem Aor. und Opt. unterstützt haben könnte, ist dieser Gebrauch dennoch nicht mit dem präteritalen Opt. zu verwechseln, wie es in v. Hinübbers Werken geschieht (► 6 mit Anm. 39).

1.5. Klassifikation des präteritalen Opt. im Ai. und Mi.

Gemäß der Stärke der Modalität läßt sich der auf einen vergangenen Sachverhalt bezogene Opt. in folgende Klassen unterteilen: [1] der Opt. bezeichnet Wunsch, Vorschrift, Möglichkeit, Hypothese, Irrrealis usw. in bezug auf einen vergangenen Sachverhalt, und zwar falls er zum Zeitpunkt der Äußerung im Wort oder Gedanken bereits vergangen ist [1a], oder falls die Sache noch nicht vergangen ist, aber in die Vergangenheit versetzt wird, weil der Ausspruch oder Gedanke zum Präteritum gehört [1b]; [2] der Opt. drückt einen vergangenen Sachverhalt mit der subjektiven Schattierung des Sprechers, z.B. euphemistisch [2a], oder mit seinem starken Gefühl [2b] aus; [3] der Opt. bezeichnet einen vergangenen Sachverhalt, den der Sprecher bzw. Verfasser nicht selber erlebt hat, sondern nur durch Hören (d.h. Lernen) [3a] oder aufgrund seiner Vermutung [3b] kennt; [4] der Opt. dient zum verbalen Ausdruck der Vergangenheit ohne klar erkennbare modale Bedeutung, demzufolge wird er mit einem anderen präteritalen Ausdrucksmittel wie Aor., Ip., Perf. oder VAdj. leicht vertauschbar.

Die Grenze zwischen [3] und [4] ist fließend. In den Fällen, in denen mehrere finite Verben der Klasse [3] oder [4] nacheinander folgen, ist die Neigung bemerkbar, daß nur das letzte (oder wichtigste) Verbum im Opt. ausgedrückt wird. Die Stabilität der Opt.-Formen in der Überlieferung entspricht der Stärke ihrer Modalität. Für den präteritalen Opt. in [3] und [4] schwankt also die Lesart leichter in den Hss., z.B. Opt. *iyāt* :: Ip. *ayāt* im ep. Skt. (► 3), Opt. *abhivādāye* :: Aor. *abhivādāyam* :: Ip. *abhivādāyam* im Pāli (► 6), Opt. *agrahe* BHS :: Aor. *aggahī* Pāli in einer parallelen Strophe (► 5.1.2).

Wie bereits erwähnt (► 1.3. Ende), zählt die Wiederholung einer Handlung nicht zur Funktion des präteritalen Opt.s. Die zwei Belege *dhīyeta* (► 2.1) und *bhūjīe* (► 6) beziehen sich zwar jeweils auf eine täglich wiederholte Handlung, doch bezeichnen sie eine vom Sprecher vermutete oder gehörte bzw. gelernte Handlung; sie lassen sich also in die Klasse [3a/b] einordnen. Das Augm. taucht hauptsächlich in der Klasse [3a/b] auf, unabhängig von einem iterativen Bedeutungselement. Aus meiner bisherigen Untersuchung ergibt sich, daß der präteritale Opt. im Ai. und Mi. einen Sachverhalt in der Vergangenheit bezeichnet, ohne daß dabei Häufigkeit oder Wiederholung in Betracht zu ziehen ist.

⁸ Vgl. Speyer, *Sanskrit Syntax*, 1886, 274; § 353 r.4; zu RV VII 59,12 vgl. K. Hoffmann, *Der Injunktiv im Veda*, 1967, 46f.; Delbrück, *Altindische Syntax*, 1888, 337f.: § 191.

2. Vedisch

2.1. Prät. Opt. mit Augment: *ahüyeta* im *Vādhūla-Anvākyāna*

Ein augmentierter Opt. ist einmal in *Vādhūla-Anvākyāna*⁹ (*VādhAnv*) II 13 (Prosa) belegt, und zwar im Dialog¹⁰ zwischen *Vājasanya* *Yājñavalkya* und König *Janaka*. Es handelt sich um die Frage, was als *Agnihotra*¹¹ dargebracht werden soll, wenn keine Milch vorhanden ist. Dieses Gespräch ist in 4 Versionen überliefert: 1) *Śatapatha-Brāhmaṇa* der *Mādhyandina*-Schule (*ŚB-M*) XI 3,1, 2) ds. der *Kāṇva*-Schule (*ŚB-K*) III 1,4,3) *Jaiminīya-Brāhmaṇa* (*JB*) I 19f., 4) *VādhAnv* II 13. Die Version *ŚB-M* gilt als die ursprünglichste. Zum Schluß des Dialogs offenbart *Yājñavalkya* (*Vājasanya*) dem König *Janaka* die Darbringung des *Agnihotra* in der Urzeit: *ŚB-M* XI 3,1,4 (= *JB* I 19 [ohne Akzentuierung] ~ *ŚB-K* III 1,4, 3f.) *sā hovāca. I nā vā ihā tārhī kim caṇśid. āthaitād.*¹² *dhīyataivā satyāṁ śraddhāyā itī.* "Er (*Yājñavalkya*) sagte: « Hier (auf der Erde) existierte zu der Zeit überhaupt nichts. Dann war dies. Die Wahrheit wurde in den Glauben wirklich dargebracht [Ipf. *dhīyata*] »".

Der entsprechende Abschnitt im *VādhAnv* II 13¹³ ist auf komplizierte Weise umgebildet: *om itī hovācā- āṇipāṇḍita eva manyase purā vāyavāsmāt sarvasmāj janitor athāgnihotram *ahūyataivei*¹⁴. *tad vāva bhagavo *vididuṣṇīti* (► Anm. 15). *sa vai tarhīthān nedyio nyāsarpeti. sa samnyāsasarpa. taṁ hovācā- āḍitya eva samrād agnau sāyam ahūyeta- āgnir āḍitye prātas. ...* "« Genauso (*om*) » sagte [*Vājasanya*]: « Gerade als übermäßig Weiser meinst du, daß das *Agnihotra* ja tatsächlich dennoch dargebracht wurde (**ahūyata*), ehe all dieses [Lebewesen auf der Erde] geboren wurde. » « Das eben, Erhabener, will ich wünschen zu wissen (*Konj.*) *Desid.*¹⁵ **vididuṣṇīti* » [sagte *Janaka*]. « So krieche denn auf diese Weise

⁹ Eine nachträgliche Erklärung (*anu-ā-khyāna*) der *Brāhmaṇas* einer *Taittirīya*-Schule, der *Vādhūlas*. Der Text läßt sich wohl in die Zeit zwischen den jüngsten Jb. und den ältesten Up. ansetzen.

¹⁰ S. Verf., "The ultimate *Agnihotra* – *ŚB-M* XI 3,1, *ŚB-K* III 1,4, *JB* I 19f., *VādhAnv* II 13 –", *Ronshū (Studies in Religious East and West)* XXXIII, 2008, 185–242; "The ultimate *Agnihotra* (1) – *Vādhūla-Anvākyāna* II 13 –", *Journal of Indian and Buddhist Studies* LV:2, 2007, 804–796 (jeweils auf japanisch mit einer englischen Zusammenfassung).

¹¹ Das *Agnihotra*, eines der wichtigsten *Śrauta*-Opfer, besteht in der Darbringung von erhiteter Milch in das Feuer täglich am Abend und Morgen. Vgl. Anm. 10.

¹² *āthaitād ... śraddhāyā* wurde bisher als ein Satz aufgefaßt. Das akzentuierte Verbum finitum *dhīyata* weist aber darauf hin, daß damit ein neuer Satz, von *āthaitād* getrennt, beginnt.

¹³ Elektronische Ed. Ikari (Version 2006, unveröffentlicht); Ed. Caland, AO IV, 1926, 35, n°40 = *Kl. Schr.* 337; Ed. Chaubey (Braj Bihārī), *Vādhūla-Anvākyāna*, Hoshiarpur 2001, 2, 12.

¹⁴ Ed. Ikari (= K₁, K₂), Ed. Chaubey *ahūyata* i (< *ahūyate* + *iva*), Ed. Caland *ahūyata* i (< *ahūyete* + *iva*). Der Wechsel zwischen *-al* und *-a* i- ist in der Textüberlieferung nicht selten, vgl. Hoffmann, *Aufsätze zur Indoiranistik* II 553, An. 4; Wackernagel, *Altindische Grammatik* I 40 mit Nachtr. 24.

¹⁵ Alle Hss. zeigen *vididuṣṇīti* mit Dissimilation der drei i-Vokale im Konj. *vididuṣṇīti* (so korrigieren alle Edd.: Caland, Ikari, Chaubey). Bodewitz, *Agnihotra*, 189 n. 16 konjiziert Ind. *vididuṣṇīti*. Der Konj. des *Desid.* *vididuṣṇīti* ist im Gespräch in ChändUp 1,11,1 und Nirukta II 8 tatsächlich bezeugt. Der Ind. des *Desid.* bezeichnet den Wunsch des Handelnden, der in der 1.

näher hierher » [sagte V.]. So kroch er (J.) ganz nah heran. Ihm sagte [V.]: « Gerade die Sonne dürfte, Großkönig, abends ins Feuer dargebracht worden sein (oder: "Die Sonne sei ... dargebracht worden, wie ich gehört [gelernt] habe"; augmentierter Opt. *ahūyeta*¹⁶), das Feuer morgens in die Sonne »".

Sowohl inhaltlich als auch sprachlich unterscheiden sich die Erklärungen des uralten *Agnihotra* im *ŚB*/*JB* und im *VādhAnv*. Im Gegensatz zur versichernden Aussage durch das IpF. *dhīyata* mit *evā* im *ŚB* und *JB* (ebenso in *Janakas* Gedanken im *VādhAnv*) kommt ein augm. Opt. *ahūyeta* in der Geheimlehre des *VādhAnv* vor. Der Opt. weist wohl darauf hin, daß die betreffende Handlung von *Vājasanya* nicht selber erlebt wurde, sondern auf seiner Vermutung oder dem ihm überlieferten Wissen beruht (► 1.5 [3a/b]). In Anbetracht der mystisch anmutenden Umgebung, in der *Vājasanya* den *Janaka* in ein esoterisches Wissen einweihet, erscheint die letztere Möglichkeit [3a] plausibler. Da die Darbringung der Sonne ins Feuer bzw. die des Feuers in die Sonne, welche den Untergang bzw. Aufgang der Sonne symbolisiert, sich täglich wiederholt, läßt sich auch eine iterative Funktion des Opt. vermuten. Eine solche Funktion ist jedoch sonstwo kaum nachzuweisen (► 1.3, 1.5).

Der vorhergehende Satzteil *purā vāyavāsmāt sarvasmāj janitor* "ehe all dieses geboren wurde" (vgl. Oertel, *Kl. Schriften* 1434 ff.) stellt die in Frage stehende Zeitstufe klar dar. Das Hinzufügen eines Augm. zum Opt. weist wohl auf die absichtliche Verdeutlichung oder Betonung der uralten Zeit durch den Sprecher hin. Das Auftreten zweier sehr seltener Verbalformen in diesem Abschnitt ist bemerkenswert: ein augm. Opt. *ahūyeta* und ein Konj. des *Desid.* (in dissim. Form) *vididuṣṇīti*. Als Ursache kann man einen umgangssprachlichen Charakter des Texts vermuten (► Anm. 9).

2.2. Präteritaler Opt. ohne Augment: in den Versen

paśyet *Śvetāśvatara*-Up V 2d (*Triṣṭubh*) wird von Oberlies¹⁷ als Bezeichnung einer gewohnheitsmäßigen Handlung in der Gegenwart angesehen; *pravadata* *Muṇḍaka*-Up I 1,2 (*Tri.*) und *adhigacchet* I 2,12 (*Tri.*) werden von Salomon¹⁸ als "optative with preterite sense" betrachtet. In allen drei Formen nimmt T. Gotō¹⁹ die Verwendung eines Opt. für die Vermutung in präteritaler Umgebung an.

paśyet in der *ŚvetUp* bezeichnet eine einmalige Handlung des allein herrschenden Gottes in der mythischen Vergangenheit, die dem Verfasser nur durch Vermutung oder Überlieferung bekannt ist. *pravadata* und *adhigacchet* in der *MuṇḍUp* kommen in der Überlieferungsgeschichte des heiligen Wissens

Person mit dem Sprecher selbst identisch ist. Der Konj. des *Desid.* in der 1. Person dürfte umgangssprachlich zum Ausdruck einer starken Begierde des Sprechers entstanden sein.

¹⁶ Ed. Ikari (= alle Hss.), Ed. Chaubey *ahūyeta*; Ed. Caland *ahūyata* mit Anm. „*āhūyeta*?“.

¹⁷ Oberlies, "Die *Śvetāśvatara*-Upaniṣad ... IV–V", *WZKS* 42, 1998, 95 ff.

¹⁸ Salomon, "A Linguistic Analysis of the *Muṇḍaka Upaniṣad*", *WZKS* 25, 1981, 98 f.

¹⁹ "Zur Sprache der *Śvetāśvatara*-Upaniṣad", *Vividharatnakaraṇḍaka: Festgabe für Adalheid Mette*, Indica et Tibetica XXXVII, 2000, 259–281, bes. 265–269 (§ 2.4f.).

(Brahma-Vidyā) vor. Die Authentizität der Upaniṣad beruht auf der Herkunft und der sicheren Überlieferung des heiligen Wissens. In diesem Kontext weisen die zwei Opt. in der MuṇḍUp eher auf eine auf der Überlieferung beruhende Aussage als auf eine Vermutung des Verfassers. In allen drei Formen ist die Bedeutungskomponente 'Wiederholung' nicht zu erkennen.

3. Episches Sanskrit: Mahābhārata und Rāmāyaṇa

Eine Untersuchung des prät. Opt.s im Ep. skt. fehlt noch. Hier sei nur eine kurze Skizze vorgelegt. Die oben 1.5 dargestellte Klassifizierung des präteritalen Opt.s erscheint mir im Ep. trefflich anwendbar. Typische Beispiele sind:

i. Für den hypothetischen Ausdruck in der Vergangenheit [1b] *iyāt* (v.l. *ayāt*) Mbhār I 43,14 (Śloka ab) *tasmimś ca supte viprendre* ¹ *savitāstam iyāt girim* "Während das Haupt der Seher (d.h. Vāsuki) schläft, könnte die Sonne [schon] hinter den Berg untergehen [, so dachte seine Frau]." (Die Sonne war zu diesem Zeitpunkt noch nicht untergegangen, vgl. darauffolgend 19b *sūryo 'stam upagacchati* "Die Sonne geht [gerade jetzt] unter [, so sagte sie.]"²⁰). Die Lesart *ayāt* Ip.f. ist sinnlos).

ii. Für den emotionalen Ausdruck einer vergangenen Handlung [2b], vgl. z.B. *hanyār* (v.l. *avadhī*) Rām I 2,27 (Śloka cd) *yas tādṛśam cāsuravam* ¹ *krauñcam hanyād akāraṇāt* "[der Jäger,] der einen solchen angenehm schreienden Kranich ohne Grund erschlagen konnte" (der Vogel wurde bereits vor des Sprechers Augen erschlagen: 10. *jaghāna*).

iii. Für die Bezeichnung des vergangenen Sachverhalts, den der Sprecher durch das Hören kennt [3a] vgl. z.B. *sameyātām* 3.Du.Akt. (*sam-ā-i*) "[Zwei Kämpfer oder zwei Keulen] stießen miteinander zusammen [, so ist mir überliefert]" Mbhār VII 81,38; 92,30; 117,32; 145,5 usw.: ein erstarrter Ausdruck für die Beschreibung der Schlacht in den Legenden.

Der präteritale Opt. im Ep. Skt. wurde bereits von mehreren Forschern²⁰ festgestellt und kürzlich von Oberlies²¹ mit reicher Beispielsammlung (überwiegend aus dem Mbhār) umfassend behandelt. Er teilt sie in 4 Gruppen ein: 1) „a repeated or habitual action in the past“ Mbhār III 197,41 v.l. = 205,3 v.l. *vased* (Cr.Ed. *vasan* Part. Präs.), III 3,346 *vasetām*; 2) „a past event is to be represented in living imagination“ Mbhār II 23,12 (*aprakhyātīm*) *iyām*, V 181,35 v.l. *pātayeyam* (Cr.Ed. [*a*] *pātayam*), VI 43,76 *dārayetām*; 3) „as a real 'past' optative“ Mbhār I 62,11 *haret*; 4) „as narrative preterites pure and simple“ mit zahlreichen Belegen, v.a. von der Wz. *i* (*iyāt* usw.). Gruppe 1 ist jedoch zu streichen, denn die angegebenen Beispiele gehören alle zu *vas* und sie bedeuten dort nicht „a repeated or habitual action“ von 'übernachten', sondern eine durative Hand-

lung 'wohnen'. Die übrigen Beispiele von Oberlies sind manchmal anders zu beurteilen: z.B. *dārayetām* 3.Du.Akt. in Gruppe 3 gehört vielmehr zu Gruppe 4, Aus Gruppe 4 „narrative preterites pure and simple“, vgl. (1) *iyāt* Mbhār I 43,14, (2) *hanyāt* Rām I 2,27, (3) *sameyātām* Mbhār VII 81,38; 92,30; 117,32; 145,5 usw. im vorhergehenden Absatz.

4. Buddhistisches Sanskrit: Saundarananda IV 15

In *Asvaghōṣas Saundarananda* IV 15c (Upajāti) kommt ein Opt. *bhavei* vor, den Salomon²² als „optative verb form with preterite sense“ mit solchen im BHS und in den Upaniṣads vergleicht. Die Pādas cd lauten: *bhavec ca ruṣṭā kila nāma tasmā* ¹ *lalāṭajihmām bhṛkṣuṇīm cakāra* "Und als ob [die Gattin des Nanda] ihm (Nanda) böse sei (bhavec), – so habe ich ja gehört (*kila nāma*) –, machte sie verzogene Brauen mit schiefer Stirne"²³. Auf den ersten Blick scheint hier ein Irrealis in der Vergangenheit vorzuliegen. *bhavei* (*ruṣṭā...tasmā*) bildet aber einen Gedanken der Gattin Nandas und drückt ihren zu der Zeit gegenwärtigen Wunsch aus, sich böse zu verstellen. *bhavei* ist dann ein kuptiver Opt.; nur die Spielbühne ist in der Vergangenheit [1b].

5. „Buddhist Hybrid Sankrit“ (BHS)

Der präteritale Opt. im Indoar. ist überwiegend im BHS bezeugt, und zwar mit oder ohne Augm. und sowohl in der Prosa als auch im Vers. Die Belege sind von Edgerton in der BHS²⁴ 32.85–105 gesammelt. Sie konzentrieren sich auf den kanonischen Text *Mahāvastu* (Mvu, genauer M'-*Avadāna*), der zur frühesten Sprachstufe des BHS gehört. Das Mvu ist ursprünglich als Einleitung zu den Ordensregeln (Vinaya) entstanden und enthält im Rahmen der Ordensgeschichte viele auf Ordensregeln und dogmatische Lehre bezogene Episoden, Legenden von den Buddhas und Bodhisattvas sowie von Mönchen und Laien, inklusive der Erzählungen über ihre früheren Leben. Der präteritale Opt. bezeichnet hauptsächlich eine einmalige Handlung in der Vergangenheit, die den Verfassern überliefert ist bzw. dem Sprecher durch Hören bekannt wurde [3a], oder die auf einer Vermutung des Sprechers beruht [3b]. Am häufigsten erscheint die Form auf *-e(f)*, ursprünglich 3.(/2.) Sg. Akt., jedoch unabhängig von Person und Numerus, und dann die 3.Pl. *-etsu(h)/-ensu(h)/-ensu(h)* (einmal *-esu*). Sonstige Formen kommen im BHS nur vereinzelt vor: nach BHS²⁴ 32.105 gibt es die 1.Sg. *-eyam* (1mal, Vers), 1.Pl. *-ema* (3mal, Prosa), 3.Sg. *-eya* (2mal, Prosa, 2mal, Vers) und *-īya* (2mal, Vers) (→ 8.3), 3.Pl. *-eyuḥ* (1mal, Prosa; ferner in einem

²⁰ Z.B. Katre, "Epic *iyāt* and Blends of Aorist and Optative Forms", JAOS LVII, 1937, 316f.; Satya Vrat, *The Rāmāyaṇa — A Linguistic Study*, 1964, 236; Sukumar Sen, *Syntactic Studies of Indo-Aryan Languages*, 1995, 363.

²¹ *A Grammar of Epic Sanskrit*, 2003, 137-141 (§ 6.2.2. Optative).

²² "The Buddhist Sanskrit of *Asvaghōṣas Saundarananda*", WZKS 27, 1983, 105 mit ÜB.

²³ Vgl. Salomon (→ Anm. 22) "but she pretended (*kila nāma*) to be angry with him".

²⁴ Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, I. Grammar, New Haven (Conn.) 1953 (= rep. 1970).

späteren Text). Mediale Formen sind selten: 3.Pl. -*eran* (1mal, Prosa ▶ 5.1.1), 3.Sg. -*ita* (1mal, Vers: Saddharmapundarika 193,9, ▶ 8.3).

5.1. Präteritaler Opt. mit Augment

5.1.1. [Prosa] Der augm. Opt. ist in der Prosa nur im Mvu bezeugt, und zwar stets unmittelbar vor einer oder mehreren Strophen (*gāthā*-). Offensichtlich liegen hier Relikte der Redewendungen für die Anführung der Gāthās vor. Außer der geläufigen Gruppe mit der Wurzel *bhāṣ* finden sich *apreṣaye* "er habe (einen Boten) ausgesandt" (Augment vor dem Präverbi!) Mvu I 128,16 und *abhy-anande* in einer Formel *bhagavato bhāṣitam abhyanande* "er/sie habe/hätten sich an dem erfreut, was vom Erhabenen gesprochen wurde" II 139,22 (Pl.), 337,8 (Sg.), 397,6 (Pl.).

In der erzählenden Prosa kommt häufig folgender Ausdruck mit *bhāṣ* 'sprechen' vor: Akk. der Person + *gāthābhīr/gāthāye/gāthāya/gāthayā* (unabhängig von der Zahl der angeführten Gāthās) + *adhyabhāṣe/(abhyabhāṣe)* 3.Sg./Pl. 'sollen angesprochen haben' und *pratyabhāṣe* 'soll/sollen geantwortet haben' – die beiden bilden ein Paar; vereinzelt 3.Pl.Med. *adhyabhāṣeran* (I 56,13) und vielleicht ein Simplex *abhāṣe* 'habe gesprochen' Mvu I 267,12 v.l. nach BHSg 32.89. Neben dem Opt. findet sich in der Formel auch der Aor. *adhyabhāṣi* / **abhāṣasi* (3.Sg./Pl.), vereinzelt im Med. **abhāṣītha*, Ip. **abhāṣata*, und noch häufiger der Ind. Präs., mit Augm. *adhyabhāṣati* 'te', *pratyabhāṣati*, ferner ohne Augm. *bhāṣati* (II 409,19: *gāthām* ~), alle für das Prät.

Die Lesung beim präteritalen Opt. von *bhāṣ* + *adhi-/abhi-/prati-* ist im Prinzip einheitlich, sowohl in der Ed. Senart²⁵ als auch in den von Yuyama²⁶ veröffentlichten zwei Hss., im Gegensatz zur Schwankung bei *gāthābhīr*, *gāthāye*, *gāthāya* oder *gāthayā*. So erscheint im Jātaka des Mrgakönigs Śīrīprabha (Mvu II 234,15–237,16) zweimal *adhyabhāṣe*²⁷, dreimal *pratyabhāṣe*²⁸, zweimal *pratyabhāṣati*²⁹ (Ind. Präs. mit Augm.); die Lesung stimmt in allen Hss. der Ed. Senart und den zweien von Yuyama überein: z.B. (235,4–17) *sa ca mrgī śīrīprabham gāthāyādhyabhāṣe* "Und die Hirschkuh habe den [Hirschkönig] Śīrīprabha mit einer Gāthā angesprochen". (Darauf folgt eine Gāthā:) *atha bhikkhave śīrīprabho mrgarājā tāṃ mrgīṇi gāthāya pratyabhāṣe* "Dann, o Mönche, habe der Hirschkönig Śīrīprabha der Hirschkuh mit einer Gāthā geantwortet",

(darauf zwei Gāthās). *atha khalu bhikkhavaṣ sa mrgī taṃ mrgarājāṃ gāthāya pratyabhāṣati* "Dann habe bekanntlich (khalu), o Mönche, die Hirschkuh dem Hirschkönig mit einer Gāthā geantwortet", (darauf zwei Gāthās). Diese Formel kommt auch in der Erläuterung der dogmatischen Lehre vor, wie in den "zehn Bodhisattvabhūmi" (Mvu I 63,16–193,12) *gāthābhīr adhyabhāṣe* 78,2 ~ 82,9 = 108,6, (ohne *gāthābhīr*) 174,3.

Aus der stabilen Überlieferung von *adhyabhāṣe*, *abhyabhāṣe* und *pratyabhāṣe* in den zahlreichen Belegen ist zu erschließen, daß eine erstarrte Redewendung für die Anführung der Gāthās im Mvu bewahrt geblieben ist. Der augmentierte Opt. bezeichnet eine einmalige Handlung in der Vergangenheit, die der Verfasser durch Hören oder Lernen kennt [3a] (§ 1.4, 5).

5.1.2. [Vers] Der augm. Opt. im Vers findet sich ausschließlich im Mvu, und zwar im Jātaka (Erzählung von Buddhas früheren Leben) oder in der Lebensgeschichte des Gotama Buddha (Prinz Siddhārtha): *alabhe* Mvu II 166,4 [Buddhas Lebensgeschichte]; *agrahe* II 181,20 [Campaka-Jātaka]; *akare* (3.Pl.) III 45,18 [Vijitāvin-Jātaka]; *aghātaye* III 360,17 [Jātaka von Kṣāntivādin³⁰]. Darunter bezeichnet *agrahe* eine vergangene Handlung, die auf Vermutung beruht [3b]. Im Campaka-Jātaka teilt die Gattin des Nāga-Königs Campaka dem König in Benares mit, daß Campaka lebend gefangen wurde, was sie aus bestimmten Omina (*nimitta*-) erschließt: Mvu II 181,20 (Tri./Jag.) *tam agrahe*³¹ *puruṣo jīvitaṇṭam* | *taṃ bandhanā muṣa patim* *me deva* "Den [Nāga] fing ein Mann [vermute ich], den mit dem Leinen versehenen. Befreie meinen Gatten aus der Bindung, o König!". *agrahe* (< **a-grahe*-t) ist aus dem neuen themat. Präs.-Stamm *graha-* gebildet, wie Sn 689 (Jagati) *paṭiggaha* (▶ 6). In der Pāli-Parallele Campakya-Ja. (Nr. 506: Ja IV 454–468) kommt jedoch der Aor. *aggahī* vor (459,25), der im Komm. (469,8) mit *aggahe* glossiert wird.

Bei den anderen drei Formen handelt es sich um eine vergangene Handlung, die dem Verfasser durch Hören/Lernen bekannt ist [3a]. Z.B. erzählt Mvu II 166,4 (Śloka cd) die berühmte Episode, wie der Prinz Siddhārtha aus seinem Palast fortzuwandern veranlaßt wurde: *jīrṇaṇi kālagataṃ dṛṣṭvā samvegam alabhe muniḥ* "Nachdem der Muni (= Siddhārtha) einen alten und einen gestorbenen [Menschen] gesehen hatte, habe er eine starke Erregung bekommen".

Zweifelhafte ist *alabhe* 2.Sg. v.l. zu *labhe* Mvu II 11,3 [Kusa-Jātaka] gegen BHSg 32.89 „read *alabhe* with mss.“; *alabhe* macht den betreffenden Śloka-Pāda 9-silbig.

5.2. Präteritaler Opt. ohne Augment

Der nicht augmentierte prät. Opt., insbesondere auf -e, ist sehr geläufig im Mvu in Vers und Prosa, vgl. BHSg 32.87–88 „In Mv[u] there are hundreds of

²⁵ Émile Senart, *Le Mahāvastu, texte sanscrit publié pour la première fois...*, Paris, Imprimerie Nationale, Collection d'ouvrages orientaux II, Société Asiatique 1, 1882.

²⁶ Yuyama, Akira, *The Mahāvastu-Avādāna in Old Palm-Leaf and Paper Manuscripts, I. Palm-Leaf Manuscript (So), II. Paper Manuscript (Sh)*, Tokio, Toyo Bunko, 2001.

²⁷ Senart II 235,4 ohne v.l. = Yuyama Sa 188b:2 Mitte = Sb 187b:5; Senart II 236,4 = Yuyama Sa 188b:5 Mitte = Sb 187b:10.

²⁸ Senart II 235,8 ohne v.l. = Yuyama Sa 188b:3 links = Sb 187b:6; Senart II 236,1 (+ *gāthāya*) = Yuyama Sa 188b:4 rechts (+ *gāthāya*) = Sb 187b:9; Senart II 237,1 = Sa 189a:2 Mitte = Sb 188a:6.

²⁹ Senart II 235,13 ohne v.l. = Yuyama Ss 188b:3 rechts = Sb 187b:7; Senart II 236,14 = Yuyama Sa 189a:1 Mitte (*gāthāya*) = Sb 188a:4.

³⁰ Vgl. Pāli Ja III 39–43: No. 313 Khandivādi-Jātaka.

³¹ Ed. Senart ohne v.l. = Yuyama-Mss. Sa 173a:2 Mitte-links = Sb 171b:2.

cases“; zu den Formen s. oben 5. Ihre Funktion ist meistens die Bezeichnung eines vergangenen Sachverhaltes, dem dem Sprecher/Verfasser durch Hören/Lernen bekannt ist.

Bemerkenswert ist das Kaṇṭhakasya Vyākaraṇa „Erläuterung des Kaṇṭhaka“ (Mvu II 189,1–195,3; vgl. Ja I 62–65 [Nidānakathā]). Es besteht aus einer Prosa-Einleitung und 38 Gāthās als Dialog zwischen dem ehrwürdigen Mahāmaudgalyāna, einem direkten Schüler des Gotama Buddha, und Devaputra Kaṇṭhaka, der im vorigen Leben das Lieblingssoß des Prinz Siddhārtha war: (190,16–18: Prosa) *yadā bhagavāṃ pravṛtṭapavaradharma-cakro vaistārikasāsana-samjāto tadāyusmatā mahāmaudgalyānena deveṣu cārikāṃ caramāṇena kaṇṭhako devaputro dṛṣṭo. dṛṣṭvā ca punaḥ gāthāyā adhyabhāse* || ... (193,11f.: Śloka) *so devaputro ātmanā³² maudgalyānena pṛcchato | praśnaṃ pṛṣṭo vyākaraṣi³³ | sṭhāviraṣyeti me śrutam* || ... (193,19–194,8: Śloka) *yadā cābhiniṣkrame³⁴ | pravrajyāye narottamo | tadā sa vacanam āha³⁵ | bahusamyaggrāmṃ bravīt || tām saha girāṃ śruṇtvā³⁶ | harṣajātena cetasā | vegajāto namasyanto³⁷ | vahe³⁸ haṃ puruṣottamaṃ || pareṣāṃ viṣayaṃ gatvā³⁹ | udgatasmiṃ divākare | mama⁴⁰ cchandaṃ kaṃ ca vīhāya⁴¹ | anaveṣo sa prakrame⁴² | tasya tāmraṇakkhā caraṇaṃ⁴³ | jīhvāyā parilehya⁴⁴ | rodamāno udvīkṣeyaṃ⁴⁵ | gacchantam puruṣottamaṃ || tasyaiva adarśanena⁴⁶ | śākyaputrasya śrīmato | khuraābādha utpadyet⁴⁷ | tato kālāṃ karomy ahaṃ* || (Prosa) “Als der Erhabene das vorzüglichste Dharma-Rad drehte und sich mit ausführlicher Belehrung beschäftigte, wurde ein Devaputra (Mitglied der Götter) namens Kaṇṭhaka vom unter den Göttern wandelnden, ehrwürdigen Mahāmaudgalyāna gesehen. [Der ehrwürdige M⁴⁸] habe [den Devaputra] gesehen, und ferner habe er [ihn] mit der Gāthā angesprochen [wie ich gehört habe]. (Śloka) ... Der Devaputra, von Maudgalyāna selbst gefragt, erläuterte die Frage dem fragenden Ehrwürdigen, so ist von mir gehört [iti me śrutam]. ... Und als der beste Mensch zum Fortwandern herauschritt [abhinīṣkrameṣi], da sprach (āha) er einen Befehl, äußerte (bravīt) einen sehr richtigen Anruf. Nachdem ich den Anruf zusammen [mit dem Diener Chandaka] gehört hatte, brachte (vahe) ich den besten Mann mit erfreutem Gemüt, Erregung bekommend, indem ich [ihn] huldigte. Er ging auf das Gebiet der Fremden, nachdem die Sonne (der Tag-Macher) aufgegangen war, verließ mich und Chandaka und schritt fort (prakrame), ohne [uns] anzublicken. Seine kupferrote Zehennägel habenden Füße leckte ich mit der Zunge überall und sah weinend den besten Mann gehen (udvīkṣeyaṃ). Eben durch das Nicht-Sehen des prächtigen Śāky-Prinzen entstand (utpadyet) [mir] ein Leiden an den Hufen (od.: Messerschmerz). Daher sterbe (Ind. Präs.) ich »“.

Außer dem augmentierten Opt. *adhyabhāse* in der Prosa (► 5.1.1) finden sich in den Gāthās 4mal der präteritale Opt. in der 1.Sg. Akt. *vahe*³³ (194,2),

*udvīkṣeyaṃ*³⁴ (194,6), 3.Sg. Akt. *prakrame*³⁵ (194,3) und *utpadyet*³⁶ (194,8), ferner einmal der Ind. Präs. *karomi*³⁷ (194,8). In den Gāthās redet Kaṇṭhaka offensichtlich von dem, was er selber erlebte. Die Funktion des Opt. läßt sich auf zwei Arten verstehen: 1) der Sprecher Kaṇṭhaka möchte seine wichtigsten Erinnerungen mit starker Emotion – Liebe zum Prinzen Siddhārtha, Erregung beim Herausstreiten aus dem Palast, Traurigkeit beim Abschied usw. – ausdrücken; 2) der Verfasser des Mvu kannte die ganze Episode von Kaṇṭhaka nur durch mündliche Überlieferung, wie er selber am Anfang der Gāthās äußert *«iti me śrutam*» (s. oben 193,12). Es ist schwer zu entscheiden, welche Funktion hier vorliegt, aber mir ist die letztere wahrscheinlicher. Zu beachten ist der Gebrauch der 1. Person des Opt. in der Erinnerung, die diesem Vyākaraṇa und dem Apadāna im Pāli (► 6) gemeinsam ist.

6. Pāli: Verse im buddhistischen Kanon

Im Vergleich zum Mvu im BHS bewahrt der Pāli-Kanon nur wenige und unklare Spuren des präteritalen Opt.; die Überlieferung ist in bezug darauf instabil. Bisher wurde eine „1. sg. aor. auf -e als Eigenheit des Buddha-Apadāna“ von Bechert⁴⁸ festgestellt, ein „e-preterite“ von v. Hinüber⁴⁹ und Oberlies⁵⁰, ein „type VI of aor.: Forms in -e, identical in appearance to the opt.“ von K. R. Norman⁵¹, jeweils mit Angabe neuer Belege. Die von v. Hinüber im Aufsatz 1977 angegebenen Formen eines „e-preterite“ haben jedoch nichts mit dem Präteritum zu tun, sondern stehen für den Inj. (d.h. den Aor. mit und ohne Aug. im Mi.) im Prohibitiv-Satz mit *mā*, zum *Überblick* § 445 ist dieser Gebrauch mit *mā* mit „Optativformen in der Funktion des Präteritums“ verwechselt (► 1.4, Ende).

In Suttanipāta [Sn] 689 (Jagatī) kommt ein Präteritum *paṭiggahe* 3.Sg. Akt. vor, in der berühmten Episode, als der Rṣi Asita den neugeborenen Prinzen der Śākyas besuchte. *paṭiggahe* wird im Komm. (Paramatthajotikā [Pj] II-2 488,2) mit einer geläufigen Aor.-Form *paṭiggaheṣi* glossiert. Die Frage stellt sich, ob *paṭiggahe* ein umgebildeter Aor. aus *paṭiggaḥī* (< ai. *pratiḡga(h)ī*) oder ein präteritaler Opt. aus dem neuen themat. Präs.-Stamm *paṭiggaḥa-* ist. Als Präs.-Stamm der Wurzel *gra(b)h* ist zwar (*g*)*gaṇḥa-* üblich, (*g*)*gaḥa-* ist aber noch einmal bezeugt, im Ja I 235, 10 (Śloka): *paṭiggaḥa* Iptv. (Komm. *paṭigaṇhāhi*), vgl. Geiger

vanadehāh. Zur Endung der 1. Person mit *ahaṃ* vgl. H. Smith, “Desinences verbales de type *apabhraṃsa* en Pāli”, BSL XXXIII, 1932, 169–172.

³² Ed. Senart ohne v.l. = Yuyama-Mss. Sa 176a: Mitte = Sb 174b,2.

³³ Ed. Senart ohne v.l. = Yuyama-Mss. Sa 176a: links = Sb 174b,2.

³⁴ Ed. Senart ohne v.l. = Yuyama-Mss. Sa 176a: rechts = Sb 174b,3.

³⁵ Ed. Senart ohne v.l. = Yuyama-Mss. Sa 176a: rechts = Sb 174b,3.

³⁶ „Grammatisches aus dem Apadānabuch“, ZDMG CVIII/2, 1958, 308–316, bes. 313.

³⁷ „Notes on the e-Preterite in Middle Indo-Aryan“, MSS XXXVI, 1977, S.39–48; *Das ältere Mittellindoirische im Überblick*, (1985?), 2001², § 445.

³⁸ Pāli, *A Grammar of the Language of the Theravāda Tipiṭaka*, 2001, §48.

³⁹ *A Pāli Grammar by Wilhelm Geiger translated into English by Batakārāṇa Ghosh, revised and edited by K. R. Norman*, PTS 1994, § 159 Type VI, §170B [Ergänzung von K. R. Norman].

³² *mama* Akk.Sg. (für *mām*) Ed. Senart ohne v.l. = Yuyama-Mss. Sa 176a: 1 links = Sb 174b,2. Der betreffende Pāda hat 9 Silben, *mama* gilt eine schwere Silbe (‘initial resolution’).

³³ Nach Yuyama-Mss. Sa 175b: rechts = Sb 174b: *vaheham* (‘vāhe’ + *ham*). Ed. Senart *vahed* bewirkt einen 9-silbigen Śloka-Pāda und wird nicht von den Mss. unterstützt: B. *vadeham*, C.

§ 125. Zu vergleichen ist ferner der augm. prät. Opt. *agrahe* (< **a-grahe-t*) zum Präs.Stamm *graha-* in Mvu II 181,20 (Tri./Jag.) (► 5.1.2). Sn *paṇḍigahe* dürfte also ein präteritaler Opt. zur Bezeichnung der Überlieferung [3a] sein.

Schwanken zwischen Aor. und Opt. zeigen *apakkami* Sn 448 und *apakke* Saṃyutta-Nikāya [S] I 124,7. In der Episode der Verführung des Māra in Buddhas Lebensgeschichte kommt ein präteritaler Opt. [3a] vor: S I 124,7f. (Ed. Feer = I 272, 12-15 Ed. Somaratne) (Śloka) *aladdhā tathā assādam¹ vāyas etto apakke* | *kāko va sela āsajja¹ nibbijaṇṇa Gotamā (ti)* "Schmackhaftes dort nicht bekommen habend, sei der Vogel von dort weggegangen, nachdem die Krähe an einem (schmalzfarbigen) Stein hängengeblieben ist. Wie die Krähe [getan habe], möchten wir, [des Gotama] überdrüssig geworden (*nibbijaṇṇa*), von Gotama weggehen (*apema*)". *apakke* (ohne v.l.) wird im Komm. (Sāratthapakāsinī I 186,15) mit *apagaccheyya* glossiert. In der parallelen Strophe Sn 448 stehen Aor. *apakkami* und *Gotamaṇ*.⁴² Pj II-2, 393,20 glossiert den Aor. *apakkami* mit dem Opt. *pakkameyya*. Dabei handelt es sich um eine Tierfabel, die sowohl den Verfasser von S und Sn als auch den Zuhörenden gut bekannt gewesen sein dürfte. Daraus folgt, daß *apakke* im präteritalen Opt., der zur Bezeichnung der mündlichen Überlieferung dient, ursprünglicher war als der Aor. *apakkami*.

In gleicher Weise sind einige Optative in den Jātaka-Strophen (Śloka) zu verstehen: 3.Sg.Akt.Opt. *ārādhe* "Profit gezogen habe [wie ich gehört habe]" Ja I 223,27 und 3.Sg.Med. *āsimsetha* "habe gehofft" Ja III 251,11 (Śloka) jeweils in der Tierfabel, und *upanāmaye* "habe zugewendet" Ja IV 408,7 in der bekannten Legende vom König Sibi, der seine Augen dem Gott Sakka (Indra) schenkte. Zu beachten ist, daß in allen drei Fällen asiatische Ausgaben (Ce: Ed. Ceylon. Se: Ed. Thailand. Be: Ed. Burma) andere Lesarten zeigen als den Opt. der Ed. Pāli Text Society (Ee): Ee *ārādhe* :: Ce, Se, Be, Komm. Ind. Präs. *ārādheti* (er paßt aber nicht zum Metrum), Ee *āsimsetha* :: Ip. *āsimsetha* Ce, Se :: Ip. *āsita* Be :: Komm. Aor. *āsimsi*, Ee *upanāmaye* :: Ce, Se, Be Aor. *upanāmayi*.

Der Opt. *bhuñje* 2.Sg. Akt. bezieht sich in Ja III 144,24 (Śloka) auf eine gewohnheitsmäßige Handlung in der Vergangenheit: *sālinam odanam bhuñje¹ sūcinim maṃstipasecanam* "Du pflegtest [früher im Palast des Königs] mit Fleischbrühe begossenen weißglänzenden Brei von gereinigtem Reis zu genießen, [wie ich höre/vermutel]". *bhuñje* wird mit Aor. *bhuñji* glossiert (145,1-5). Der vom König gesandte Minister spricht zu dem Asketen, der früher im Palast des Königs gewohnt hat. Der Minister selber dürfte nicht häufig den Asketen im Palast essen gesehen haben, mußte aber wissen, was man im Palast üblicherweise ißt. Der Opt. *bhuñje* drückt also eine gewohnheitsmäßige vergangene Handlung aus, die auf einer Vermutung des Sprechers oder auf Hören beruht. Die Frage, ob das iterative Noem zur Funktion des Opt. gehört, bleibt zunächst noch offen (► 1.1, 1.3, 1.5).

⁴² Vgl. Lüders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*, ADAW 1952:X, 1954 § 194 (z: *nirvid* 'Abscheu empfinden' mit Abl. auf -am).

2.Sg. Akt. Opt. *udassaye* (< *udāṣṣayeh*) Ja V 26,13 (Jag.) ist trotz der Glosse (*ussāpesi*; danach CPD, Oberlies) kein Prät., sondern ein potentialer Opt. für die Bezeichnung der Hypothese oder der Konzession.

Das Apadāna ist eine Sammlung von Strophen (Śloka) über frühere Leben, die hauptsächlich ehrwürdige Mönche und Nonnen als ihre Erinnerung in der 1. Person erzählen. Als „eine sonst im Pāli unbekannte Eigenheit“ (Bechert, *op. cit.* Anm. 38, 313) kommt im Buddha-Apadāna, dem jüngsten Teil des Apadāna, das an sich zur jüngsten Schicht des Pāli-Kanons gehört, ein „Aor. auf -e“ bzw. ein „e-preterit“ der 1. Person Sg. vor: *abhiṇḍādaye* 1,10, *āhare* 1,12, *māpaye* 1,13, *āhane* 5,25, und im Thera-Apadāna *upatthāhe* 437,22; ferner 3.Sg. *nicchare* 320,5 im Thera-Apadāna (Oberlies). Von den genannten Formen ist nur *nicchare* 320,5 (ohne v.l.) mit Sicherheit als präteritaler Opt. zu betrachten: ... *pīti me udapajjhatha* || ... *pīti me bahi nicchare* | so 'ham pītimano santo¹ imaṃ vacanam abravim¹ "... Mir entstand [Ip. *udapajjhatha*] Freude. ... Die Freude floß [Opt. *nicchare*] von mir nach außen aus. So sprach (Aor. *abravim*) ich erfreuten Sinnes dieses Wort". Der Opt. drückt hier eine vergangene Handlung mit starker Emotion aus (► 1.5 [2b]). Hingegen ist *upatthāhe* 437,22 (ohne v.l.) kein Präteritum, sondern ein kuppitiver Opt. zum Ausdruck des aktuellen Wunsches des Sprechers. Bei den restlichen Formen schwanken die Lesarten: 1,10 Aor. *abhiṇḍādayim* (Ee, Be, Ce; Komm.Ee) :: Opt. *abhiṇḍādaye* (Ee-Bp; Se; Komm.Ce) :: Ip. *abhiṇḍādayam* (Saddanīti 545,27); *āhare* 1,12, *māpaye* 1,13 und *āhane* 5,25 zeigen eine gemeinsame Tendenz: Opt. -e in Ee, Se :: Aor. -im in Ce, Be und Komm. Zum Gebrauch der 1. Person des Opt. in der Erinnerung vgl. das "Kaṇṭhakasya Vyākaraṇa" im Mvu (► 5.2.).

7. Ardhamāgadhī (Amg.) und Jaina-Māhārāṣṭrī in jainistischen Texten

Nach Pischel § 466 sind folgende Optative im Sinne eines Präteritums gebraucht: Amg. *dejā*, *care*, *pahaṇe*, *udāhare* (Uttarajjhāyā), *būyā* (Āyārāṇa), *pucche* (Viyāhapannāti), ferner die von Grammatikern erwähnten Formen auf -iya (► 8). Davon fällt *dejā* aus, *pavvae* (Uttar.) kommt hinzu (► 7.2). Vom präteritalen Opt. in der Amg., d.h. im jainistischen Kanon, sind also 6 Formen (5 auf -e) in 15 Stellen (10 in Versen der Uttar., 5 in der Prosa, davon 3 im Āyār., 2 im Viyāh.) bekannt. Belege in der Jm (alle in Versen der Nijjuti [Niryukti]) sind von Balbir festgestellt (► 6.2.2). In allen Belegen bezeichnet der Opt. einen durch Hören (Lernen) des Sprechers / Verfassers bekannten vergangenen Sachverhalt [3a].

7.1. In der Prosa

Im Āyārāṇa kommt eine Prosa-Formel mit 3.Sg. Akt. Opt. *būyā* (*brū*) in 3 Stellen (ohne v.l.) vor: *kevali būyā āyāṇam etaṃ* "Der Kevalin habe gesagt, diesen (folgenden) Befehl"; II 1,1,2 (Ed. Jaina-Āgama-Series [JĀS] 111,2:No.338); II 1,1,3 (JĀS 112,7:No.340); II 1,1,3 (JĀS 114,1: No.342). Dieser auf Ordnungsregeln

bezogene Ausdruck ist mit der erstarrten Redewendung mit *adhyabhāṣe, abhya**, *pratyā** in der Prosa des Mvu (► 5.1.1) zu vergleichen.

In der Viyāhapaṇṇatti (Bhagavati) findet sich ein Opt. *pucche* (*praś*) zweimal in einer Mahāvīras Lehre einleitenden Episode: II 1,13 (JĀS 78,1 mit v.l. *pucchet*) = II 1,15 (JĀS 78,19 ohne v.l.), glossiert mit *prṣṭavān*. Mit dem Opt. wird offensichtlich eine auf Überlieferung beruhende vergangene Handlung [3a] bezeichnet.

7.2. In den Versen

In Versen (Śloka) der Uttarajjhāyā bezeichnen *udāhare* (*ud-ā-hṛ*) V 1d, XXII 36d, *pavāe* (*pra-vra*) XVIII 34d, 50b, *care* (*car*) 37d, 41d, 43b, 44b, 48b und *pahane* (*pra-han*) 49d jeweils eine einmalige Handlung der Heiligen in ferner Vergangenheit, die der Verfasser lediglich durch Überlieferung kennt [3a]. Der Ausgang -e ist allen diesen Formen gemeinsam. Auffällig ist die Häufigkeit des präteritalen Opt.s im Kapitel V VIII, in dem der König Saṃjaya sein früheres Leben sowie die Legenden von den vormaligen Tirthakaras erzählt. Hingegen gelten *care* I 32b und *dejjā* (*dā*) VII 1c nicht als Präterita. Das erstere ist ein präs. Opt. Das letztere ist trotz Pischel § 466 (► 7) ein potentialer Opt. zum Ausdruck der Hypothese, genauso wie *posejja* (*puś*) 7,1b, *posejjā* 7,1d und *paḍikaṃkhae* 7,2d, in einem Nebensatz mit *jaḥā* (*yathā*).

7.3. Präteritaler Opt. auf -e in der Jaina-Māhārāṣṭri: in den Versen (Āryā) der Nijjuttī (Niryuktī)

Balbir⁴³ 509f. schreibt: „instances of the -e optatives used as preterites ... also occur in the Niryukti-Language“; mit den Belegen *vihare* (Komm. *vyahārṣṭī*), *pavāe* Uttar-Nijjī, *pasave* (Tīkā *prasūtavati*), *saṃutāre* (Pl., Komm. *saṃutāritatvāntau*), *bhave* (Tīkā *chāṇdasatvāt abhū*) Āvaś-Nijj usw. Soweit ich es anhand der Werke von Bollée⁴⁴ und Balbir⁴⁵ überprüfen konnte, bezeichnen diese Formen in den Versen der klassischen Āryā legendäre Sachverhalte über Mönche oder Tirthakaras, die den Verfassern überliefert worden sein dürften [3a].

8. Flexionsloses Präteritum auf -īya/-hīya/-sīya im Mi.

8.1. Einheimische Grammatik des Prakṛit

Mehrere einheimische Grammatiker lehren, wie Pischel § 466 richtig unter dem Opt. registriert, den präteritalen Gebrauch der flexionslosen Bildung auf -īya (-īa) bzw. -hīya (-hīa; < -sīya), z.B. Vararuci 7,23f., Hemaandra 3,162f. Der

⁴³ „Morphological Evidence for Dialectal Variety in Jaina Mahārāṣṭri“, *Dialectes dans les littératures indo-aryennes (Actes du Colloque International ... Paris 1986)*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série 8°, LV, Paris 1989, 503ff., bes. 510–512.

⁴⁴ Willem Bollée, *The Nijjuttis on the seniors of the Śvetāmbara Siddhānta: Āyāranga, Dasaveyāyā, Uttarajjhāyā and Sūtyagadā; text and selective glossary*, Stuttgart, 1995.

⁴⁵ *Āvaśyaka-Studien: Introduction générale et traduction*, Stuttgart, 1993, 130.

Unterschied der Bildungen auf -īya und -hīya entspricht genau dem der Aor.-Bildungen auf -ī und -hī (< -st ► 1.4). Bei Vararuci 7,23f. kommen die Lesungen -īyaṃ/-hīyaṃ sowie -īyaṃ/-hīyaṃ mit Anusvāra⁴⁶ in älteren und besseren Hss. vor, im Gegensatz zu -īya/-hīya in weniger zuverlässigen Hss., vgl. v.l. -īyaṃ zu -īya im BHS (► 8.4).

8.2. -īya/-sīya in der Jm und Amg: in den Versen

Das Prät. auf -īya bzw. -sīya findet sich in den Versen (Āryā) der postkanon. Texte des Jinismus in der Jm, und zwar nach Alsdorf⁴⁷: Vāsudevahindī *gacchīya* (*gam*), *gameṣṭya* (Kaus. *gam*), *vocchīya* (*vac*), *kaṣṭya* (*kṛ*); nach Bollée 144: UttarN *kāṣṭya*, *paḍicchīya* (*iṣ*), *pavvāveṣṭya* (doppeltes Kaus. *pra-vra*), *vāheṣṭya* (Kaus. *vah*), SüyN *kaheṣṭya* (*kaiḥaya-ti*), *pucchīyā* (*praś*); nach Balbir 510: ĀvN *sāhīa* (*śās*), *pucchīa*, *uvāṣṭa* (*upa-vas*), *thāṣṭya* (*sthā*), *kāṣṭya*, *āṣṭya* (*as*) usw. Auch aus der Amg gibt Balbir 510 einen Beleg an: Uttarajjhāyā 13.18d (Triṣṭubh) (*vayaṃ*) *vāṣṭya* (Komm. *avasāva*, *uṣṭau*) 'wir wohnten'. Diese Formen erscheinen hauptsächlich in der Erzählung, v.a. in den Legenden der Jinas und Mönche, und rechnen somit zum präteritalen Opt. [4b].

8.3. -īya und -eya (und -īta) im BHS: in den Versen

Die präteritale Bildung auf -īya liegt auch im BHS vor: Mvu I 304,9 *upasthīya* und III 85,2 *prcchīya*, obwohl BHS § 32.105 daran zweifelt. 1) Mvu I 304,8f. (Śloka; Legende eines Tathāgata) *grāmikasya svakā dhītā ... upasthīya*⁴⁸ *tathāgataṃ* „die eigene Tochter des Dorf-Leiters ... habe dem Tathāgata gedennt“, *upasthīya* ist aus dem sekundären Präs. (-*)*sthā-ti* gebildet⁴⁹; 2) Mvu III 85,2 (Śloka; Jātaka der fünfhundert Händler) *so tāṃ prcchīya*⁵⁰ *medhāvī* *rākṣastadvipātō niḥsaram* „Der weise [Händler] habe sie (*tāṃ*)⁵¹ befragt (*prcchīya*) über die Flucht von der Insel der weiblichen Dämonen“. Aus dem Kontext geht es klar hervor, daß an den beiden Stellen nicht ein Absolutiv, sondern ein Verbum finitum vorliegt und eine vergangene legendäre Handlung bezeichnet, die dem/den Verfasser(n) durch Überlieferung bekannt sein dürfte. Zur Lesart mit Anusvāra (► Anm. 48, 50) vgl. Vararuci (► 8.1).

⁴⁶ S. Edward Byles Cowell, *The Prakṛita-prakāśa or the Prakṛit Grammar of Vararuci with the Commentary (Manorāma) of Bhāmaha*, Hertford, Austin, 1854, 65 Fn.10, 66 Fn.1 sq. Seine Erklärung „the copyists add anusv. wrongly, as if the rule applies to the past participle“ ist nicht überzeugend.

⁴⁷ „The Vasudevahindī, a specimen of Archaic Jaina-Māhārāṣṭri“, BSOS VIII, 1935, 325 = KL Schr. 62. Im Anschluß an Pischel § 466 betrachtet Alsdorf *gacchīya* als Präs.-Opt., *gameṣṭya*, *vocchīya*, *kaṣṭya* als Aor.-Opt. (► 8.4). Alsdorf leitet ferner den Aor. **vocchī* aus dem Fut. *vocchaṃ* usw. her.

⁴⁸ Ed. Senart v.l. C-*yaṃ*, Yuyama Mss. Sa 89b:3 links *upasthīyaṃ*, Sa 86a:9 *upasthīyaṃ*.

⁴⁹ S. BHS § (op. cit. Anm. 24) p.236 s.v. *sthā*, § 28.51; pāli *-*sthā-ti* Geiger, op. cit. Anm. 41, § 132.3, pkt. (-*)*sthā-ti* Pischel § 483.

⁵⁰ Ed. Senart v.l. C-*yaṃ*, Yuyama Mss. Sa 296b:3 Mitte *prcchīyaṃ*, Sb 310b:8 *prcchīyaṃ*.

⁵¹ Mit *tāṃ* sind gemäß dem Kontext die Männer gemeint, also steht es für *te* Akk. Pl. mask.

Neben *-īya* finden sich im Mvu 4 Formen auf *-eya* in der 3.Sg. Akt. des präteritalen Opt.s: I 340,12 *prādurbbhaya* (*prātūr-bhā*), 346,11 *ādīyeya* (*ā-dā: ādīya-ti*⁵²) in der Prosa; II 412,19 *āhaneya* (*ā-han*), 413,1 *kampeya* (*kamp*) in Versen (► 5.).

Die Annahme liegt also nahe, daß das Präteritum auf *-īya* auf *-eya* als 3.Sg.Akt. des präteritalen Opt.s zurückgeht. Der Lautwandel von *-e* zu *-ī* ist mit dem von *-eta* zu *-īta* 3.Sg.Med. des präteritalen Opt.s zu vergleichen: Saddharapundarīka-Sūtra Chap.VII Gāthā 83 (Tri.) Ed. Kern-Nanjio 193,9 *vilakṣayīta* (vv.II. *-yīti*, *-yitrā*, *-yītaḥ*) = Ed. Toda p. 96: 186b,2 "[Der Jina] habe [die Leute bzw. die Welt] beobachtet". *vilakṣayīta* steht für *-yeta* aus dem med. Kaus. *vi-lakṣaya-te* 'sich selbst veranlassen, sein Augenmerk auf jedes Wesen zu richten', d.h. 'achtsam [die Leute/Welt] beobachten'⁵³.

8.4. Die Herkunft des Präteritums auf *-īya*/*-īyā*/*-īhā*

Die Herkunft des Prät. auf *-īyā*/*-hīya* (*-īta*/*-hīa*) wird seit langem diskutiert. Wie Pischel § 466 annimmt, geht es zweifellos auf den präteritalen Opt. zurück. Die Herleitung von Oberlies aus dem „*-īta*-optative“⁵⁴ ist schwerlich richtig, weil diese med. Form in der athematischen Flexion nur selten vorkommt.

Wie oben 8.3. erwähnt, dürfte *-īya* sich aus *-eyā*⁵⁵ entwickelt haben, das neben *-eyā* eine sehr geläufige Opt.-Form (für 3.Sg. und 1.Sg./1.3.Pl.) im BHS ist (BHSg 29.23ff.). Die Kürzung des auslautenden Vokals in *-eya* < *-eyā* ist einer allgemeinen Tendenz im Mi. zuzuschreiben. Der Lautwandel *-e* > *-ī* ist nicht eine rein phonologische Angelegenheit⁵⁶, sondern dürfte v.a. durch eine analogische Umbildung nach dem sign. Aor. veranlaßt worden sein. Die Analogie nach dem sign. Aor. dürfte eine weitere Bildung auf *-īyā*/*-hīya* im Pkt. hervorgerufen haben: *-ī* :: *-sī* (*-hī*) = *-īya* :: *-sīya* (*-hīya*). Das Präteritum auf *-īya*, *-sīya*, *-hīya* läßt sich leicht als Aor. *-ī*, *-sī*, *-hī* + *ya* (< *ca*) umdeuten, was sich darin zeigt, daß *-ī*, *-sī*, *-hī* und *-ya* in den Hss. oft getrennt überliefert sind.

⁵² *ādīya-ti* 'sich etw. nehmen', zur *-īya*-Bildung s. Verfasserin, *Fs. Deleu* (► Anm. 53), 272f.6.

⁵³ Zum reflexiven Medium des Kaus. s. Verfasserin "Zu mittelindischen Verben aus medialen Kausativa", *Jain Studies in Honour of Josef Deleu*, 1993, 261–314, bes. 263f.:1.B-2.

⁵⁴ "Pāli, Pāṇini and "popular" Sanskrit", *Journal of the Pāli Text Society* XXIII, 1997, 1–26, bes. 15.

⁵⁵ Der Opt. *-eyā* dürfte aus der Kreuzung des Ausgangs *-ya* < ai. 2.3.Sg.Akt. *-yāt*/*-yās* in der athematischen Flexion mit *-e* < 2.3.Sg. Akt. *-et*/*-es* in der thematischen Flexion hervorgebracht worden sein, wobei auch die Formen wie 1.Sg. *-eyam*, 3.Pl. *-eyur* einen Einfluß ausgeübt haben dürften. Vgl. Pischel § 459, Geiger § 128, BHSg 29.24. Der Opt. entwickelt sich im Mi. weiter: *-eyā*/*-eya* (BHS) > *-ēyā*/*-ēya* (Pāli) > *-ējā*/*-ēja* (Pkt.) für 1.2.3.Sg. und 3.Pl.

⁵⁶ Der Wechsel zwischen den Kurzvokalen *i* und *ē* findet im Mi. häufig, aber zwischen den Langvokalen *ī* und *e* nur unter besonderen Bedingungen statt, s. Verfasserin, "ā vor dem Wurzelanlaut h im Mittelindischen", *Indologica Taurinensia* XIV (*Fs. Caillaud*), 1987–1988, 356, Anm. 2.

Das Prät. auf *-īya*, *-sīya*, *-hīya* scheint gelegentlich zu einem Aor.-Stamm gebildet zu sein. Im Anschluß an Lassen, der sie für Prekative erklären wollte, betrachtet Pischel § 466 die Grammatikerformen *kāhīa* (*kṛ*), *thāhīa* (*sthā*), *hoḥīa* (*bhū*) als Opt. des Aor.; ebenso leitet Alsdorf (*op. cit.* Anm. 47) *gameṣṭya*, *vocchīya* (*vac*), *kasīya* (*kṛ*) in der Vasudevahiṇī aus dem Opt. Aor. her. Von den genannten Formen ist jedoch *gameṣṭya* aus dem Kaus.-Stamm gebildet, *thāhīa* aus dem mi. Präs.-Stamm *thā-* wie *upasthīya* (► 8.3., Anm. 47). Die restlichen Formen dürften unter starkem Einfluß der Formen des sign. Aor. entstanden sein. Eine direkte Herleitung aus dem Opt. des Aor. ist entbehrlich.

Nachtrag

Im Rgveda gibt es Stellen, in denen der Opt. des Perf.s für die Vermutung eines präteritalen Sachverhalts gebraucht wird. Ein sicherer Beleg ist *manṣṣyur* RV IV 18,8:

māmac canā tvā yuvatṣ parāsa | *māmac canā tvā kuṣāvā jagāra* | *māmac cid āpāḥ śīṣave manṣṣyur* | *māmac cid indraḥ sāsāva atīṣṭha* "Meinetwegen etwa hat dich die junge Frau beiseite gelegt (mit nicht bezeichneter Pluti)? Meinetwegen etwa hat dich die Kuṣavā (wohl ein Fluß) verschlungen (ds.)? Meinetwegen überhaupt dürften sich die Wasser (die Mutter ist wohl ihre Verwandte) des Kindes erbarnt haben. Meinetwegen überhaupt erhob sich Indra kräftig (Konstatierung)" (Übers. nach T. Gotō).

Es handelt sich um einen umgangssprachlichen Gebrauch. Das zeigt sich deutlich im Abl. des Pron. der 1. Pers. *māmat*. Die Form ist im Ai. sonst nicht bezeugt, aber durch mi. Kasusformen aus *mama-* (vor allem in den Aśoka-Inschriften, vgl. v. Hinüber, *Das ältere Mittelindisch im Überblick* §368) bestätigt. Der Opt. des Perf. für die Vermutung eines vergangenen Sachverhalts ist eine seltene Erscheinung im Ai. Kummel, *Das Perfektum im Indoirischen*, 2000, 90 verzeichnet nur *jakṣyāt*, *papīyāt* und *jagāyāt* in X 28,1. Dort werden die Formen im Gespräch von Indra und seiner Schwiegertochter in den Mund der letzteren gelegt. Hier dürfte also ebenfalls Umgangssprachliches vorliegen.

Physikalische Methode
zur Sichtbarmachung zerstörter Keilschriftzeichen
auf Schmelzziegeln aus Susa

Günter Schweiger

*Erde zu Ton
Der Ton zum Ziegel -
Geist wird zum Wort -
Das Wort wird zum Spiegel,
Uns selbst drin zu sehen -
Und zu verstehen -*

*Der Ton hegt die ihm liebend' Schrift, -
Verwundert wir erleben,
Wie sehr Vergang'nes uns betrifft, -
Die Kunde einst'gen Strebens.*

*Wenn wir dereinst weggestorben,
zurückgekehrt zu Erd' und Ton,
So wie die vor uns geworden.
Was lernen letztlich wir davon?*

*Daß der Mensch doch reife,
Geschichte zu erfassen,
Und er klar begreife!*

*Daß wir von Kriegen lassen
Und endlich nicht mehr hassen! G. Sch.*

In einem 2005 erschienenen Aufsatz¹ hatte ich das wohl vergessene Fragment (zweizeiliger Schmelzziegel) einer bisher unbekannten altpersischen Inschrift aus Susa vorgestellt und konstatiert, daß es sich dabei um einen narrativen Text handeln muß, möglicherweise um einen noch unbekannten historischen Bericht. Wie ich damals vermerkte, ist auch nicht auszuschließen, daß dieser Ziegel — als Teil eines Frieses — zu einer Kopie der DSe-Inschrift gehört, die große Lacunae aufweist. In jedem der beiden Fälle wäre es sehr wünschenswert, Anschlussziegel zu finden, die erlauben, den Text zu rekonstruieren und die damit helfen, unser Wissen über die historischen Gegebenheiten jener Zeit zu erweitern.

¹ G. Schweiger, "Fragment einer bisher unbekannten altpersischen Inschrift aus Susa", in: Indogermanica. Festschrift Gert Klingenschmitt. Indische, iranische und indogermanische Studien dem verehrten Jubilar dargebracht zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag. Hrg. G. Schweiger. Tübingen 2005 [2006], S. 579-585.

Bei meinen erneuten Studien im Louvre (Januar/Februar 2008), die ich durch die lebenswürdige Genehmigung und Unterstützung von Seiten der hochgeschätzten Kuratorin Mme Béatrice André-Salvini durchführen durfte, konnte ich in den Réserves des Louvre auch eine Reihe von Fragmenten ein- und zweizeiliger glasierter Ziegel begutachten.

Die Ausgräber fanden die meisten dieser Ziegel bereits sehr beschädigt vor. Nach dem Einbrechen der Ziegel in Paris hatte man vor etwa einem Jahrhundert versucht, viele der Bruchstücke zusammenzusetzen bzw. zu ergänzen. Den Zwischenraum zwischen den Fragmenten füllte man mit gebranntem Ton, dem eine Oberfläche in etwa dem gleichen Farbton gegeben wurde. Darüber hinaus brachte man die vermutete Ergänzung der Keilschriftzeichen auf, was natürlich bereits eine individuelle Interpretation darstellt, denn sehr häufig sind die Originalzeichen auf den Bruchstücken abgebrochelt und damit nicht oder kaum zu erkennen.

Mme André-Salvini berichtete in einem ausführlichen Aufsatz über die im Louvre befindlichen farbigen Schmelzziegel im Palast des Darius I in Susa². Darin behandelte sie unter anderem die Technik der Ziegelherstellung und der farbigen Schmelzen und gab einen Überblick über die verschiedenen Ergänzungsbemühungen zu Friesen mit bildlichen Motiven. Um die stark gestörten originalen Anteile auf den in neuerer Zeit wissenschaftlich noch nicht bearbeiteten zweizeiligen Inschriftenziegeln zu erkennen und, soweit vorhanden, spätere Hinzufügungen verifizieren oder falsifizieren zu können, sind die erwähnten und eigentlich auch erwarteten Materialzusammensetzungen von besonderem Interesse³. Auf den zunächst in Frage kommenden zweizeiligen Inschriftenziegeln finden sich nur die Farben blaugrün und weiß, erzeugt durch Metallverbindungen in der jeweiligen Schmelze (Verbindungen von Kupfer für den blaugrünen Hintergrund, von Zinn für die weiße Schrift und die begrenzenden Zeilenlinien). Da der Hintergrund vermutlich keine wesentliche Information trägt⁴, dürfen wir uns zunächst auf den Nachweis der Zinnatome in Ortsabhängigkeit beschränken, um daraus Rückschlüsse auf die ehemals aufgetragenen Keilschriftzeichen ziehen zu können. Für diese Aufgabe eignet sich von allen mir bekannten zerstörungsfreien Analysemethoden m.E. besonders die Röntgenfluoreszenzanalyse bzw. Röntgenfluoreszenzspektrometrie (Spectrométrie de fluorescence X). Dabei lassen sich zwei Verfahren unterscheiden, die wellenlängendispersive und die energiedispersive Röntgenfluoreszenzanalyse⁵. Für die

² B. André-Salvini, "Le décor en briques polychromes du palais de Darius Ier à Susa dans les collections du Louvre", in: *Coré no 9*, novembre 2000, S. 16-26.

³ op. cit. p. 17b.

⁴ Es sei denn, ein eventuelles Fehlen oder eine Dichteschwankung des für den blaugrünen Farbton verantwortlichen Kupfers wäre geeignet, einen Hinweis auf eine ursprünglich darüberliegende, mit Zinn gefüllte, Schmelze zu geben.

⁵ Jedes Element emittiert bei Anregung durch Röntgenstrahlen seinerseits Röntgenphotonen mit der nur diesem Element eigenen Wellenlängen- bzw. Energieverteilung. Für das erste Verfahren (WDRFA) werden die charakteristischen Wellenlängen nach Beugung der Röntgenphotonen an einem geeigneten Kristallgitter mit einem Detektor bestimmt (fr. analyse dispersive en longueur d'onde). Bei der energiedispersiven (fr. analyse dispersive en énergie) Röntgenfluoreszenzanalyse (EDRFA), dem

uns gestellte Aufgabe ist die energiedispersive Röntgenfluoreszenzanalyse (EDRFA) vorzuziehen, da die gewünschte Bildgebung viele Messungen erfordert, die bei diesem Verfahren bei ausreichender Meßgenauigkeit⁶ sehr viel weniger Zeit beanspruchen als bei der wellenlängendispersiven Röntgenfluoreszenzanalyse (WDRFA). Darüber hinaus ist die EDRFA wesentlich einfacher zu handhaben.

Für die praktische Durchführung der Untersuchungen an den doch zahlreichen Ziegelfragmenten eignet sich der Aufbau eines Schlittens, auf dem die Fragmente unter der Meßapparatur mit Hilfe von Schrittmotoren vorbeigefahren werden und somit die Oberfläche zeilenweise und auf den Zeilen punktweise abgetastet wird⁷. Der Abstand der einzelnen Meßpunkte in x- und y-Richtung ergibt sich aus der Fokussierung, also dem Durchmesser des Röntgenstrahls, der Größe der Keilschriftzeichen und dem Ausmaß der Schäden. Bei zweizeiligen Ziegeln beträgt die Höhe der Zeichen 25 bis 30 mm. Ein möglichst enges Meßpunktenetz ist sinnvoll, da für die Wiederherstellung der Zeichen auch die schmalen Ausläufer der Keile Bedeutung haben. Eine geringe Beschädigung läßt ein etwas weitmächtigeres Netz zu, eine starke Beschädigung erfordert jedoch ein engmaschigeres, vielleicht sogar etwas überlappendes, da weniger der für die Lesung der Zeichen wichtigen Atome zur Verfügung stehen⁸. Die Meßdauer je Meßpunkt hängt zunächst von den Eigenschaften der verwendeten Geräte ab. Es kann aber bei starker Beschädigung gegebenenfalls notwendig werden, die Meßdauer zu verlängern, um genügend der vom interessierenden Zinn ausgesendeten Röntgenphotonen einzufangen.

Die Gesamtzeit der Messungen je Ziegel ist ihrerseits abhängig von der Meßdauer je Meßpunkt, der Dichte des Netzes und den Abmessungen der Sichtseite eines Ziegels. Letztere sind bei einem zweizeiligen Kurzziegel etwa 170 x 100 mm. Bei einer angenommenen Fokussierung des Röntgenstrahls auf 3 mm Durchmesser würde man bei starker Beschädigung einen Abstand der Meßpunkte von ebenfalls 3 mm wählen, so daß sich die sogenannten Meßpunkte berühren⁹. Will man die gesamte Sichtfläche eines zweizeiligen Kurzziegels erfassen, sind bei diesem Abstand knapp 1.900 Meßpunkte notwendig. Diese Zahl kann jedoch etwas verringert werden, wenn die in weißer Schmelze aufgetragenen Zeilenlinien, die keine Information zum textlichen Inhalt tragen, mit einem größeren Abstand abgetastet werden. Bei einer Meßdauer von z.B. zwei Sekunden je Meßpunkt ergibt sich dann eine Gesamtmeßzeit von etwa einer Stunde oder weniger für einen Kurzziegel. Um die geraden Keile besser erkennen zu

zweiten Verfahren, wird dagegen in einem geeigneten Detektor die Energie jedes einfallenden Röntgenphotonen gemessen.

⁶ Die für Zinn und Kupfer charakteristischen Energiespektren unterscheiden sich deutlich, so daß keine langen Meßzeiten notwendig sind.

⁷ An jedem Meßpunkt muß die Apparatur für ein paar Sekunden (Meßdauer) verharren.

⁸ Die Meßpunkte sind ja keine Punkte im mathematischen Sinne, sondern Kreisflächen mit dem Durchmesser des Röntgenstrahls.

⁹ Bei weniger starken Beschädigungen könnten Abstände von 6 mm oder sogar mehr genügen, um die Keile mit Sicherheit zu erkennen. Andererseits kann es eventuell bei besonders starken Zerstörungen notwendig werden, die Abstände weiter zu verringern, damit möglichst alle der wenigen vorhandenen Zinnatome erfasst werden.

können, bietet es sich an, für die Abtastung die Anordnung der Zellen in Bienenwaben als Vorbild zu nehmen, worin jeder Meßpunkt (wie eine Zelle in einer Wabe) von den sechs benachbarten Zellen äquidistant ist.

Für jeden Ziegel und jedes Ziegelfragment können die den jeweiligen Meßpunkten mit ihren Koordinaten zugeordneten Werte automatisch gespeichert und bei Bedarf als Bilder wiedergegeben werden, auf denen die Keilschriftzeichen mehr oder weniger erkennbar hervortreten¹⁰. Ich bin zuversichtlich, durch das Betrachten der Gesamtheit der mit der beschriebenen Methode gewonnenen Bilder Teile eines historischen Textes lesen und erschließen zu können.

Avestan *fradaθāi*, Bactrian *φαρο*, and their cognates

Nicholas Sims-Williams

As Karl Hoffmann demonstrated many years ago, the Avestan noun *fradaθa* "prosperity, benefit" must belong to the root *frād* "to prosper", despite the unusual shortening of the root vowel, which is also to be observed in a number of verbal forms from the same root.¹ In his fundamental works on the Avestan verb, Jean Kellens has confirmed Hoffmann's analysis.² In view of the generally accepted etymological relationship of Av. *frād* with Greek *φύθω*, itself in origin an extension of IE **pleh-* "to fill",³ it is clear that the form of the root with the long vowel is primary and that the variant *frād-* must indeed result from a secondary shortening. The reason for the shortening is less clear. Michiel de Vaan has recently suggested that certain forms of *frād* may have lost their long root vowel because they were reanalysed as belonging to the root *dā* with prefix *fr-*.⁴ A noun **frādaθa-* might have been particularly susceptible to such a reanalysis in view of its superficial similarity to forms of the reduplicated present *fra-daθā-*. Hoffmann himself was inclined to attribute the shortening to factors such as accent, intonation and word-length. In the case of LAv. *fradaθa-*, he suggests that the intervocalic *-d-* may indicate a borrowing from Old Avestan, where the only attested form is the dative *fradaθāi* (Y. 31.16) or *fradaθāi.ā* (Y. 45.9), and therefore associates the shortening of the root vowel with the fact that the dative ending *-āi* is disyllabic and "schleiftonig" (**-āi*).⁵ Although it seems to me that an outright borrowing is unlikely in view of the differing syntax of the two forms—LAv. *fradaθāi* "for the benefit of" governing a following genitive, OAv. *fradaθāi(ā)* "to benefit" governing a preceding accusative⁶—it could nevertheless be argued that the LAv. form shows OAv. influence and/or that the original locus of the shortening was the dative, a form which was evidently in frequent use.

Verbal forms and other derivatives of *frād* which preserve the original long vowel are of course well-attested in Avestan. The long vowel is also found in all the non-Avestan cognates noted by Hoffmann: the OP personal name *Frāda-*⁷ and the

¹ Hoffmann 1975, 262-268. The article first appeared in 1969 in *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata*, III, Rome, 17-32.

² Kellens 1984, 57, 113; 1995, 35.

³ Johansson 1917, 73 n. 1; Kellens 1984, 114; LIV², 482; Cheung 2007, 86.

⁴ de Vaan 2003, 151-152.

⁵ Mayrhofer 1989, 13, cites Hoffmann's view with approval, but apparently regards the accent on the suffix *-āθa-* (Vedic *-ātha-*) as the primary reason for the shortening.

⁶ See Benveniste 1935, 44-45, who disputes Bartholomae's definition of *fradaθāi* as an infinitive and points out that nouns in *-θa-* can govern an object in the accusative.

⁷ Hoffmann 1975, 264; see also Mayrhofer 1979, II, 20, for the equivalent Elamite, Babylonian and Aramaic forms. Related personal names are also attested in Bactrian (*φαρο*, Sims-Williams 2001, 21; *lawo-φαρο* on an unpublished statue base in the Faisal Afidi collection) and Parthian (*Prāk < *Frāda-*, *Prdh < *Frādaθa-*, etc., see Diakonoff-Livshits 1977-2001, 199a).

¹⁰ Selbst bei erheblicher Beschädigung ist anzunehmen, daß genügend Kupfermoleküle aus der weißen Schmelze in die Oberfläche der blaugrünen Schmelze bzw. des Ziegels diffundierten und damit auch noch nachweisbar sind.

MMP/Pth. verb *wypr* 'y-, *wyfr* 'y- "to further, promote", to which Chor. *š'z'u* "to increase" may now be added.⁸ Surprisingly, Hoffmann does not mention the name of the *Farāh Rūd* in Afghanistan, which had already been referred to by Bartholomae as the modern equivalent of the Av. river-name *Fradaθā-*.⁹ The form *Farāh* < **Frāh* would seem to be *prima facie* evidence for a variant **Fradaθā-*, whatever the precise details of its development; possibly *h* < **θ* here results from a contraction of *-*daθ-* as in Khot. *parāth-* "to sell" < **parā-daθa-* and Sogd. *pryh* "id." < **parā-daθaya-*.¹⁰

Another likely derivative of *frād* is MMP *pr* 'dng, *fr* 'dng, *pr* 'dmg "furtherance", which Gershevitch derived from **frād-ana-ka-*.¹¹

Finally, it is worth considering the possibility that a derivative of **frādaθa-* may survive in Pahlavi *frāx(w)* <pl'hw> "wide, spacious, ample, prosperous", Pth. *fr* 'x, NP *farāx*. Salemann's derivation of *frāx(w)* "wide" from **frābah-want-*,¹² or more precisely from its nom. sg. **frābah-wāh-*, is strongly supported by the existence of an exact equivalent in Vedic *prāthasvant-* "wide, extended" (not mentioned by Salemann); cf. also Khot. *hvāha-* "wide", which may well derive from a thematized **frābah-wa-* (> **hahahwa-*, whence **hāhwa-* > *hvāha-*).¹³ However, it has been suggested that *frāx(w)* in the sense "prosperous" requires a different etymology, or at least that it implies the influence of some form of the root *frād* "to prosper".¹⁴ Moreover, it is not clear whether one would expect **frābahwāh* > **frāhaxw* to result in *frāx(w)* or **frāx(w)*.¹⁵ If there is really a phonological or semantic problem, which is hard to judge, a neat solution would be to postulate a contamination of two forms, one the outcome of **frābah-want-* "wide", the other the outcome of **frādaθa-want-* "prosperous", nom. sg. **frādaθah-wāh*, for which a development via **frādhaw-* and **frāhaxw-* to *frāx(w)* would be entirely plausible.

All the Middle Iranian forms mentioned so far preserve the long vowel of *frād*. However, as we shall see, there is evidence that the shortening seen in Av. *fradaθāi* etc. is not limited to Avestan.

The existence of a Bactrian preposition *φaro*, tentatively proposed by W. B. Henning in 1960, has been clear since 1966, when Ilya Gershevitch succeeded in offering the first satisfactory interpretation of the two passages of the Surkh Kotal inscription in which it occurs: *κδο φaro οισκαιο μο οαδοβαργανο ωσσοδομαγο* "who

(is) pure-minded towards all the living beings" (lines 9-10); *ατανο ... φaro καρανο αβο μα γασιο* "so that to the people ... water should not be lacking" (lines 13-14).¹⁶ More recently published inscriptions of the Kushan period include a few more examples, partly in damaged contexts, the clearest being in lines 8-9 of the Rabatak inscription, where *φारेμοισαο* represents a combination of the preposition *φaro* and the demonstrative *εμοισαο* "these": *βαγολαγο καρδι ... φारेμοισαο βαγανο* "to make the sanctuary ... for these gods".¹⁷ Though we cannot be sure whether these few examples are entirely typical of the usage of the period, it is noteworthy that in each case *φaro* indicates a beneficiary and that the beneficiary is always a person or persons, whether human or divine.

In the Bactrian documents from post-Kushan times, that is, the 4th-8th centuries C.E.,¹⁸ it remains the rule that a noun or pronoun governed by *φaro* always refers to a person. There are no exceptions to this rule. However, the earlier use of *φaro* to indicate a beneficiary, independent of any specific verbal construction, is only occasionally found in these documents, as in *ταδο ασο ι χοθανω φaro ι μαρηγο λαδο ωσσιο* "then you should impose a judgement against the shepherds (and) for (my) servants" (ba17-18).¹⁹ By this time the most characteristic function of *φaro* is to mark the indirect object of certain ditransitive verbs and verbal phrases such as "to give", "to sell", "to do harm (to)" = "to harm" or "to be owing (to)" = "to owe":

ταδομο ωσο παραλαδο ι μασκο ναβητιγο αργαγο ... φαραφαγο ρητακο "I have now sold the property described herein ... to you, Rishtak ..." (J15-16);
φaro μαρσκονδανο γαμανο μακρο "do not do harm to the people" (xq10-11).

Interesting examples of this usage can be found in the formulaic penultimate clauses included in many Bactrian legal contracts. The earliest version of the formula is typical:

ταδανο λαυνδηγο τασανο αβο ρασαγο γαιζνο ζαροζιδο κ' διναρο οδο δαρηλο φaro παδαρλογο "then we shall give a fine to (αβο) the royal treasury of twenty dinars of struck gold and the same to (φaro) (our) opponent" (A20-22; similarly A32-33, aa32-34, C18-19).²⁰

Instead of *λαυ-* "to give", later documents use the phrase *παρδαγο βο-* "to owe" (F16'-17, I1-2(?), L33-34) and/or the verb *ταζ-* "to pay" (J26-27, L33-34, N23-26,

⁸ Durkin-Meisterernst 2004, 352b; Samadi 1986, 189; Cheung 2007, 86.

⁹ Bartholomae 1904, 982.

¹⁰ Sims-Williams 1983, 148.

¹¹ Durkin-Meisterernst 2004, 277a; Gershevitch 1965, 9 n. 1. The intervocalic -d- indicates a non-Persian origin (contra Gershevitch).

¹² Salemann, 1895-1901, 260, accepted by Weber 1994, 112. Cf. also the formation of Oss. *werax* "wide" < **warah-wāh*, nom. sg. of **warah-want-* (Cheung 2002, 125).

¹³ Rather than from **hw-pāda-* or **frā-pāda-* with Bailey 1979, 507.

¹⁴ Thus Nyberg 1931, 71.

¹⁵ Cf. Korn 2005, 117 n. 225: "The derivation from **frābah-want-* ... seems difficult to combine with the rules for MP syncope as set out in KLINGENSCHMITT 2000:210ff." (I am grateful to Agnes Korn for her careful reading of a draft of this paper, and in particular for an interesting discussion of the problem of *frāx(w)*, but I take full responsibility for the way it is presented here.)

¹⁶ Henning 1960, 54; Gershevitch 1966, 107 with n. 30.

¹⁷ Sims-Williams-Cribb 1996, 79, 84; Sims-Williams 1998, 81-82.

¹⁸ All the Bactrian documents referred to in what follows are published in the two volumes of *Bactrian documents from Northern Afghanistan* (Sims-Williams 2001, 2007) or the supplementary articles Sims-Williams 2005, 2007a.

¹⁹ The same contrast between *φaro* "for" and *ασο* "against" in lines ba10-12 (slightly mistranslated in my edition).

²⁰ Instead of the usual *τασανο* "fine" (= MP *t'w'n*), C18 has *αθνδαμο* "penalty", cf. Niya Pkt. *anipidhama*, Sogd. *βn't'm*, Man. Sogd. *βn'd'm*. See Sims-Williams 2007, 35, 184b (s.v. *αθνδαμο*), correcting Sims-Williams 2001, 40, 175a (s.v. *αθ'n*).

Nn19'-20', O19-21, Q29-31, R16-21). However, one feature of this formula remains remarkably constant throughout the centuries separating documents A and R (which date from 332 and 675 C.E. respectively): the indirect object is marked by the preposition *φωρο* if it refers to a person but by the preposition *αφο* if it does not. This rule is not breached until the very end of the seventh century C.E., by which time *φωρο* was evidently obsolete. Thus in document S (693 C.E.), lines 25-27, we read:

ταδο ταοανο ταζαμο αφο γαζινο λαδοβαραγο δδραχμο κοοαδο σ' οδο μισο σ' δδραχμο κοοαδο αφο παδαρθδρο ταζαμο "then we shall pay a fine to (αφο) the judicial treasury of two hundred dirhams of (king) Kawad, and also we shall pay two hundred dirhams of Kawad to (αφο) (our) opponent" (similarly in documents belonging to the years 700-750 C.E.: T19-20, T22-25, U24-25, V37-39, W31-32, X26-28).²¹

Most such penalty clauses have two indirect objects, the first being non-personal (e.g. "the royal treasury") and the second referring to one or more persons (e.g. "the opponent" or "you and your brothers, sons and descendants"). Where a different configuration of indirect objects is found, the same rule applies, confirming that *φωρο* and *αφο* are indeed distinguished on the basis of the personal vs. non-personal reference of the indirect object (rather than, for instance, on the basis of a fixed order). Thus:

λαναδο αβινδαμο²² φωρο πασταμογαρανο διναρο οιστο οδο φρηλο φωρο παδαρλιγανο "he shall give twenty dinars (as) a penalty to (φωρο) (their) excellencies, and the same to (φωρο) (his) opponents" (Ab16-18);

ταδο ταοανο ταζαμο φωρο λαδοβαρο αφο γαζινο δδραχμο παρασαγο π' οδο μισο π' παρασαγο φωρο παδαρλιγανο ταζαμο "then we shall pay a fine to (φωρο) the judge, to (αφο) the treasury, of eighty Persian dirhams, and also we shall pay eighty Persian (dirhams) to (φωρο) (our) opponent" (Q29-31).

The use of the preposition *φωρο* rather than *αφο* to mark a personal indirect object is no doubt connected with the use of the preposition *αφο* to mark a personal direct object, to which I have drawn attention in several recent publications, pointing out that "in all instances of this construction noted so far, the object marked by *αφο* is both human and definite".²³ Although this statement is not incorrect, it can perhaps be improved by replacing the word "human" with the word "personal" in order to allow for the likelihood that a direct object referring to a god would be marked in the same way

²¹ The preposition *φωρο* occurs once more in this very formula, evidently as a scribal archaism, in line 30 of document Uu (722 C.E.). With this one exception, *φωρο* is not attested in any document or inscription later than the seventh century.

²² See n. 20 above. Here the word in question, which is divided between two lines, appears to be written with an extra α by dittography: αβινδαλαμο.

²³ Sims-Williams 1998, 86.

as one referring to a human.²⁴ It is also somewhat unclear whether "definiteness" is a necessary condition, and, if so, how it should be defined. Instances where the personal direct object of a present tense verbal form or infinitive is not marked by *αφο* are rather uncommon.²⁵ Some such objects are unambiguously indefinite, e.g. *ταδο αζο δαρο ανδαρο κισο ... φρηταδο ναριμμο* "I cannot send anyone else thither" (cp14-16), [*ταδο*] *μιο πανζο φρητιγο φ]ορτιο* "you should quickly send me a messenger" (xc15-16), but others are ambiguous and a few are definite in the sense that they are accompanied by a definite article and/or refer to persons already mentioned, e.g. *ταδο ι πακρι οσρηλο αφο ι λιζο φρητιο* "you should send the people of Palag thither to the fortress" (cb7-8). But I have not noticed any instance of the omission of the expected *αφο* in the case of a direct object which refers to a specific individual.

As already noted, the use of *φωρο* to mark a personal indirect object is not yet attested in the second-century Kushan inscriptions, where *αφο* consequently marks all kinds of indirect objects (as well as personal direct objects), e.g. [*καν*] *η[πρε] βαι μα λιζα αφο βαγανο λαδο* "King [Kanishka] gave the fortress to the gods" (Rabatak, line 22).²⁶ Remarkably, this wider usage of *αφο* reappears at a much later period, towards the end of the seventh century, as a result of the obsolescence of *φωρο*.²⁷ During the intervening period, however, that is, from at least the fourth to the mid-seventh century, direct and indirect objects of verbs such as "to give" are systematically distinguished as indicated in the following table.²⁸

	Non-personal	Personal
Definite direct object	—	prep. <i>αφο</i>
Indirect object	prep. <i>αφο</i>	prep. <i>φωρο</i>

Table 1. Direct and indirect objects in 4th-7th century Bactrian documents.

The preposition *φωρο* has no immediately obvious etymology. W. B. Henning, who first postulated its existence, suggested a derivation from **frā*.²⁹ Although he does

²⁴ I avoid the term "animate", since there is no evidence that a direct object referring to an animal is ever marked with *αφο*. (Examples in cc13-14, cxf-9, cm12, cn8, Je6, some apparently "definite" but all without *αφο*.)

²⁵ The past tense is not relevant here, since an unmarked direct object (from an old nominative) is regular in all circumstances. An example—one of many—where the object is both personal and definite is c5-6: *μιο μοζαδανδαγο ... ταρο φρηταδο* "I sent Muzda-bandag thither (to you)".

²⁶ Cited from my forthcoming edition based on autopsy of the inscription in Kabul. The reading *μα λιζα* "the fortress" replaces my earlier guess *μαδ...α* = **μαδρηα* "capital, endowment" (Sims-Williams-Cribb 1996, 81, 88; Sims-Williams 1998, 83).

²⁷ The earliest datable example may be that in Q17-18 (671 C.E.): *ταδο αβλαχο ... ταδο κωρο* "give notice to us" (not quite certain, since the phrase [*ταδο*] *κωρο* is not actually attested with *φωρο*).

²⁸ This is not the place for a detailed discussion of object-marking in Bactrian, but to avoid misunderstanding I should make it clear that not all verbs mark their secondary or indirect object in the way described here. For instance, *φωρι-* "to send" uses the preposition *αφο* "to" to indicate either a destination (e.g. "to the fortress", cb8, cp22) or a personal recipient (bb10, cp17, d9, cb7), in the latter case in alternation with *κισο* "into the presence of" (ba10, c13, cd11, ch19), rarely *φωρο* "for" (cq12, xc8).

²⁹ Henning 1960, 54.

- Cheung, J., 2002. *Studies in the historical development of the Ossetic vocalism*, Wiesbaden.
- Cheung, J., 2007. *Etymological dictionary of the Iranian verb*, Leiden.
- Colditz, I., 1987. "Bruchstücke manichäisch-parthischer Parabelsammlungen", *Altorientalische Forschungen* 14, 274-313.
- Diakonoff, I. M., and Livshits, V. A., 1977-2001. *Parthian Economic Documents from Nisa*, Texts I, London.
- Durkin-Meisterernst, D., 2004. *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* (Dictionary of Manichaean Texts, III/1), Turnhout.
- Gershevitch, I., 1965. "Dialect variation in early Persian", *Transactions of the Philological Society* 1964 [1965], 1-28.
- Gershevitch, I., 1966. "The well of Baghlan", *Asia Major*, N.S., 12, 90-109.
- Henning, W. B., 1939. "Sogdian loan-words in New Persian", *BSOS* 10/1, 93-106.
- Henning, W. B., 1942. "Mani's last journey", *BSOAS* 10/4, 941-953.
- Henning, W. B., 1960. "The Bactrian inscription", *BSOAS* 23, 47-55.
- Hoffmann, K., 1975. *Aufsätze zur Indoiranistik*, I, Wiesbaden.
- Horn, P., 1893. *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg.
- Hübschmann, H., 1895. *Persische Studien*, Strassburg.
- Johansson, K. F., 1917. *Über die altindische Göttin Dhiśāṇā und Verwandtes*, Uppsala.
- Kellens, J., 1984. *Le verbe avestique*, Wiesbaden.
- Kellens, J., 1995. *Liste du verbe avestique*, Wiesbaden.
- Klingenschmitt, G., 2000. "Mittelpersisch", *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik* (ed. B. Forssman & R. Plath), Wiesbaden, 191-229.
- Korn, A., 2005. *Towards a Historical Grammar of Balochi*, Wiesbaden.
- LIV² = H. Rix et al., *Lexicon der indogermanischen Verben*, 2nd ed., Wiesbaden 2001.
- Mayrhofer, M., 1979. *Die altiranischen Namen* (Iranisches Personennamenbuch, I), Vienna.
- Mayrhofer, M., 1989. "Vorgeschichte der iranischen Sprachen; Uriranisch", *Compendium Linguarum Iranicarum* (ed. R. Schmitt), Wiesbaden, 4-24.
- Nyberg, H. S., 1931. *Hilfsbuch des Pehlevi*, II, Uppsala.
- Salemann, C., 1895-1901. "Mittelpersisch", *Grundriss der iranischen Philologie*, I/1 (ed. W. Geiger & E. Kuhn), Strassburg, 249-332.
- Samadi, M., 1986. *Das chwaresmische Verbum*, Wiesbaden.
- Sims-Williams, N., 1985. *The Christian Sogdian manuscript C2*, Berlin.
- Sims-Williams, N., 1998. "Further notes on the Bactrian inscription of Rabatak, with an Appendix on the names of Kujula Kadphises and Vima Takto in Chinese", *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, Part 1: *Old and Middle Iranian Studies* (Beiträge zur Iranistik, XVII), Wiesbaden, 79-92.
- Sims-Williams, N., 1999. "A Bactrian deed of manumission", *Silk Road Art and Archaeology* 5, 1997/98 [1999], 191-211.
- Sims-Williams, N., 2001. *Bactrian documents from Northern Afghanistan*, I: *Legal and economic documents*, Oxford 2000 [2001].
- Sims-Williams, N., 2005. "Bactrian legal documents from 7th- and 8th-century Guzgan", *Bulletin of the Asia Institute* 15, 2001 [2005], 9-29.
- Sims-Williams, N., 2007. *Bactrian documents from Northern Afghanistan*, II: *Letters and*

- Buddhist texts*, London.
- Sims-Williams, N., 2007a. "A Bactrian quarrel", *Bulletin of the Asia Institute* 17, 2003 [2007], 9-15.
- Sims-Williams, N., & Cribb, J., 1996. "A new Bactrian inscription of Kanishka the Great", *Silk Road Art and Archaeology* 4, 75-142.
- Sims-Williams, N., & Tucker, E., 2006. "Avestan *huuōišta-* and its cognates", *Indogermanica. Festschrift Gert Klingenschmitt* (ed. G. K. Schweiger), Tübingen, 2005 [2006], 587-604.
- de Vaan, M., 2003. *The Avestan vowels*, Amsterdam.
- Weber, D., 1994. "Zur Problematik eines Phonems /x/ im Pahlavi", *Studia Iranica, Mesopotamica et Anatolica* 1, 107-118.

On *Videvdad* Chapter 5.1-13 and its Pahlavi Commentaries

Prods Oktor Skjærvø

The Avestan term *ərəduuō.əyhanəm* to be considered here occurs in *Videvdad* 5.11. It is a compound of *ərəduuā-*, which, as commonly thought, means 'upright', and a word that has been variously analyzed as the present participle of *ah-* 'sit' or a form of *ah-* 'mouth'. The passage was recently discussed by Alberto Cantera (2002), who touched on some of the philological issues, but his main objective was to correlate the structure described in the *Avesta* with archeological finds from Central Asia. My own interest in this Avestan passage was kindled more recently by its various Pahlavi translation and commentaries.

I am pleased to offer to my long-time friend and colleague, whose philological work in Avestan studies has dominated that field for so long, this contribution to the "other side" of Avestan studies.

Videvdad 5.10-13 is a text concerning the measurements of *katas* 'huts' in which the Mazdayasnians would put away dead bodies in winter¹. Like other passages from the *Videvdad*, the Avestan text has its fair share of text-critical problems, which complicate its analysis². The manuscript situation is as follows:

Three old *Videvdad* manuscripts with Pahlavi translation are known: L4 (1323; British Library), K1 (1324; Royal Library, Copenhagen), and IM (1575). Of these, K1 and L4, copied by the same scribe from one and the same older manuscript, are quite defective: one half of K1 is still in the K. R. Cama Oriental Institute Library, Mumbai (Jamasp's MU) and has not been collated for the Avestan text, while L4 has a large number of folios missing, as well as large portions of the extant folios.

IM, K1, and L4 are all descended from Ardašīr Wahman's manuscript of 1185, but IM is independent of K1 and L4. This manuscript was written by Marzbān Frēdōn at Kerman copying one written ca. 1510 by Šahriyār Ardašīr Ēraj Rustam (from whose copy of the *Videvdad Sade*, Jp1 and K4 are descended)³ and was collated by Jamasp (1907) for the Pahlavi (but not the Avestan). Until recently, the only (known) complete manuscripts were therefore the later Persian and Indian *Videvdad Sade* manuscripts, which contain the Avestan text only: PVS [Mf2, Jp1, K4], IVS [L1, L2, Br1, K10, Dh1, etc.]).

¹ The standard edition of the Avestan *Videvdad* is Geldner, 1886-95, that of the Pahlavi *Videvdad* is Jamasp, 1907 (rather heavily emended, so that the critical apparatus is crucial). For space reasons, I shall discuss fewer text-critical issues than I would have like to and only when they are direct relevance for the main texts.

² On the reasons for this, see Skjærvø, 2006, pp. 112-15.

³ On these manuscripts, see Keilens, 1998, pp. 458-59, 464-65.

Most of the manuscripts descended from K1 (M13, etc.) and L4 (Pt2) and collated by Geldner for the Avestan text are currently unavailable. Of the other manuscripts collated by Jamasp, DJJ (1767) was copied from a manuscript written by Rām Kāmdīn in 1595 and possibly copied from one written by Mihrābān Kay-Xusrow Mihrābān, who wrote K1 and L4, but it is not clear whether DJJ is a descendant of either of those two. DR (1755) shows some agreement with L4 and some with IM, but its stemma has not yet been ascertained. The remaining manuscripts used by Jamasp are all quite modern, except MU5 (1600). Note that L4a,b are modern repairs to L4 glued into the manuscript where the middle of a folio has eroded or inserted where folios are missing.

This situation has now changed by Alberto Cantera, who has brought to light of a special group of manuscripts of the *Pahlavi Videvdad*, among which is the important manuscript E10, a descendant of L4 (available at www.avesta-archive.com), which contains Pahlavi versions differing from those in the oldest manuscripts.

The Avestan text of V.5.10-13

V.5.10

datara gaeθanqm astuaitinqm
ašaum
fra hama sacipte⁴ aθa aiβi.game
kuθa te varaziqn
aete yōi mazdailasna
aaθ mraoθ ahurō mazdā
nmāne nmāne vīsi vīsi
θrātiō kata uzdaīθiāqn
aētahe yaθ iristahe

O you who set in place living beings with bones,
 O sustainer of Order!
 As the summer passes⁵, then, in winter,
 how should they act,
 these who (are) Mazdēns?
 Then Ahura Mazdā said:
 In every house, in every village,
 let them set up three huts
 for (=to house) this dead (body).

V.5.11

datara.
cuuapto aṇhan aete kata
aētahe yaθ iristahe
aaθ mraoθ ahurō mazdā
yaθ hē nōiθ ēraduio.ḡhanam
vayḡbanm upa.janliaθ
nōiθ fraša padaeibitia

O you who set in place ...!
 How large shall these huts be
 for this departed (body)?
 Then Ahura Mazdā said:
 lest [see discussion below]
 his skull strike up (into the ceiling)
 neither more forward than his feet (reach)⁶,

⁴ M13 *sacipiti*; M12, L1, L2 *sacipte*; Jp1 *sacipte* (cf. V.9.33, below).

⁵ Reading and syntactic analysis are both uncertain: *hama* could be instrumental and perhaps to be compared with Old Persian *raucabif θakata āha* "had passed by (so many) days" (cf. also *Hērbedestān* 4.2 *yaθ hit θrīs *yō hamā* [ms. *yahmā*] "As long as he looks after them three times in a season, throughout the summer"). Alternately, it could be for *locative hamī* and **hamī sacipiti/sacipte* "an absolute locative. Cf. also V.9.33 *vtspam a ahmāθ yaθ hē θrātiō xšāfna sacipte* "until three nights shall have passed for him."

⁶ The phrase *nōiθ fraša ... vitaram* clearly limits the space surrounding the body. As is well known, Avestan *fraša* here joins several other examples of this word pointing to a form of *frac-* 'forward'

nōiθ zastaēibitia vitaram
aēθō zr asti dātitiō.kata
aētahe yaθ iristahe

nor farther to the sides than his hands (reach).
 This, indeed, is the hut made according to the rules
 for this departed (body).

V.5.12 ~ V.8.9

aētaθa hē uzbaōḡqm
tanām nidaīθiāqn
bixšaparam vā θrixšaparam vā
mazdārahtīm vā
vtspam a ahmāθ
yaθ fra vailō patqn
fra uruvara uxšiliqn⁷
niāḡnōθ ṡapa⁸ tacin
us vātō zqm haēcailāθ

Here they should lay down the body
 whose consciousness has left it
 for two nights or three nights
 or a whole month,
 until
 birds fall upon (it),
 plants grow up (through it),
 waters flow down (over it),
 and the wind *dries⁹ out the ground.

V.5.13 ~ V.8.10

aaθ yaθ hit¹⁰ fra vailō patqn
fra uruvara uxšiliqn
niāḡnōθ ṡapa tacin
us vātō zqm haēcailāθ
aētaθa hē aete mazdailasna
aētm kahrpām
huuara.darastm karanaoθ¹⁰

Then, when birds fall upon (it),
 plants grow up (through it),
 waters flow down (over it),
 and the wind *dries out the ground,
 here these Mazdēns
 shall expose this his body
 to the sun.

The Pahlavi version of Videvdad 5.10-13

From the Avestan text, it is not entirely clear what the conditions are that cause the necessity for these storage huts, but it obviously has to do with the change of seasons, which is also the traditional interpretation preserved in the Pahlavi translation:

(Y.10.14, 19, 60.4, Y.15.78, V.7.52, see below) and must therefore be interpreted as *fraša*. In our text, *fraša* matches *vitaram*, an adverb in the comparative of the preverb *vi-* 'farther to the sides' (cf. *apatura-* 'farther back', etc.). If *fraša* is a match, then it too should be a comparative with neuter ending, that is, for **frašo*.

⁷ *uxšiliāqn* M12, Jp1 (but *uz-* has no equivalent in the Pahlavi; also V.5.13); *uruvara* for *uruward*, cf. Y.13.10, 14 *zēmaḡa uxšiliāitēitū uruward* "plants grow up all over the ground"; Y.13.78 *uxšiliāqna uruward* "and plants will grow up."

⁸ In spite of the Pahlavi translation as *hē tazēd* (see below), this must be an early scribal correction, cf. Y.13.14 *āpō tacinti ... uxšiliāitēitū uruward ...* **vāta vānti* "the waters flow, the plants grow up, the winds blow."

⁹ C. Bartholomae (*Air. Wb.*, col. 1728 ²*haek*) connected this verb etymologically with Avestan *hiku-* 'dry' and rendered it as 'dry out', to which Kellens has objected, arguing that the root *HIC* has two primary meanings, 'to sprinkle (water)' and 'to draw (water)' (1984, p. 151: = *haek*). Drawing water (out of a well), however, is not quite like drawing water out of wet matter, making it dry.

¹⁰ For *karanaūqn*; cf. V.5.14 *aētm kahrpām huuara.darastm karanaūqn yāra.drāθō* "they shall expose this his body to the sun for a whole year."

Pahlavi Videvdad 5.10

dadar.

ka frāz hāmtn sazeḍ kā be šawed edōn zamestān kā andar ayēd
ēyōn oy wināh rāy kā tā nē bawad warzānd awešān kē mazdēs nēd
u-š guft ohrmazd kā
mān mān wls wis xānag xānag dastgerd dastgerd
se kadag ul e dahend oy t rist

"O Creator [etc.]"¹¹

"When the summer passes", i.e., goes by, (and) "thus winter", i.e., comes in,
 "how shall they act?" for that sin not to come about, "those who are Mazdēs?"

"And Ohrmazd said:"

"Dwelling by dwelling, town by town", (i.e.) house by house, estate by estate¹²,

"let them set up three huts for the dead one!"

Pahlavi Videvdad 5.11, see below.

Pahlavi Videvdad 5.12 = 8.9

edōn oy ul az bōy murd a-š tan be e dahend
dō šabag ayāb se šabag ayāb māl-drahndy ayāb-iš kār nēst
hamē az an tā ka frāz way padānd kā be ayānd
ud frāz urwar waxšānd kā be royānd
*ud *niyānčy¹³ be tazād kā petydrag zamestān be šawad*
*ul wād zamīg *awāsēnd ay kār nēst*

"Thus, he who is «up and out» of his consciousness", (i.e.) dead, "let them place his body",
 "for a two-night period, three-night period, or a month-long period", or it does not matter
 (much),

'ever until the birds fly forth' i.e., come (back)

'and plants wax forth' i.e., grow,

'and 'it runs away 'downward' i.e., winter, (their) adversary, leaves,

'and the wind *dries out the earth', i.e., it does not matter (much).

¹¹ Quotes "... " demarcate the part of the Pahlavi that contains the direct translation of the Avestan.

¹² Approximate translations of these terms.

¹³ The Pahlavi rendering of *nīdēn* is a word spelled <ny'yynyh> <𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥>, I suspect this is a hybrid spelling of the original Avestan word in Pahlavi form: <ny'y'n> would represent Av. <niīdān>, <ny> = Av. <cy>, and <-yib> is perhaps the ending seen in *pasty* 'behind' and *pešty* 'in front'. This spelling is found in V.5.12-13: E10 (see below), V.8.9: IM (K1, E10 abbreviate), and in V.8.10: K1, E10. Similar examples of hybrid transcriptions of Avestan words in Pahlavi are those of Av. *jaht* as <𐭥𐭥> <yhyw>, where the final <𐭥> <yw> is the *scriptio continua* form of <𐭥>, which is likely to be a distortion of Av. *It* (often written above <-yw> in the manuscripts), and <𐭥𐭥𐭥> <y'pyw>, which also has kept the Avestan <h> and should be read as <y-ah-yw> for Av. <𐭥𐭥𐭥>. — What the Pahlavi priests thought the word meant we do not know, however; perhaps *nīdānēn*, which they may have interpreted as 'causing to go into hiding' or 'hibernation', as in the Pahlavi gloss *nīhant* 'hiding' in E10 and other manuscripts of this group.

Pahlavi Videvdad 5.13 = 8.10

ka frāz way padād had¹⁴
frāz urwar waxšād had
**niyānčy-iz be tazād had kā petydrag zamestān be šud had*
*ul wād zamīg *awāsēnd had*
ēdōn oy wināh rāy kā tā nē bawad awešān mazdēs nē kerb xwaršēd-nigerišn e kunēd
 "When the bird(s) have flown forth,
 the plant(s) have waxed",
 and "it has run away 'downward' i. e., winter, (their) adversary has left,
 "and the wind has *dried¹⁵ out the earth",
 "thus", for that sin not to come about, "let those who are Mazdēs place that corpse in view
 of the sun!"

There are philological problems everywhere in these texts, including Videvdad 5.11, whose general meaning appears to be that the huts should be long and wide enough to accommodate the legs and arms of the dead body when stretched out and high enough that the top of the head does not bump into the covering of the hut.

In the nineteenth century, the compound *araduō.āghanəm* was commonly rendered as 'when sitting/standing upright' or similar, occasionally 'high above'¹⁶. Kellens (1984, p. 308) has 'à la verticale'.

At the meeting of the American Oriental Society in October 1889 in New York, however, A. V. W. Jackson criticized this interpretation, arguing that the accusative form did not agree with *hē* 'his'. Instead, he proposed that *āghanəm* was for *āghānəm*, the accusative corresponding to the genitive *āghānō* 'mouth' [see below], and that the sentence meant "so constructed for the dead as not to strike his head with face (lit. 'mouth,' Lat. *os*) upturned." "The body, therefore," he explained, "was laid down naturally with face upturned the Kata must not touch the head, nor the extended feet, nor

¹⁴ V.8.10: *padād hēnd*.

¹⁵ The verbs <𐭥𐭥> **awās-* and <𐭥𐭥𐭥> **awāsēn-* (readings uncertain) are well attested and were discussed by Tavadia in his edition of the *Šayest nē šayest* (1930, pp. 75-76), where he concluded that **awāsēn*-probably means 'to dry' (transitive). For a full discussion see Skjærvø forthcoming b. Suffice it to say that the verb is clearly not related to the noun *wāsdān* that renders *vāstar-* and related words in the Pahlavi Yasna and its denominative verb *wāsdēndān* (*wāsdēntān*) discussed by Dhabhar (1955, pp. 112-18). This I think may, conceivably, simply be the Persian form of an old genitive plural **vāšānām* from *vāstra-* and/or *vāstar-*, formed like *sāšānām* from *sāstar-* "(evil) teacher" (see my remarks in my review of Cantera 2004, *Kratylos* LIII, 2008, 17 sq. ad p. 140 and n. 130).

¹⁶ See Cantera, 2002. On the assumption that *arəḍā-*, *araduua-* means 'up above' or similar, see, e.g., Hintze, 1994, p. 210 with references.

the sides." Jackson's analysis of the form and interpretation of the text were accepted by C. Bartholomae (*Air. Wb.*, col. 351).

In his recent discussion of this passage, Cantera (2002, pp. 422-23) retained Jackson's interpretation of the position of the body, but also specified that the description contains no indication of the height of the room, suggesting we are dealing with a niche or ditch, for which depth would be irrelevant. He also suggested that this kind of construction corresponds to what has been found in Central Asia.

What strikes one with this interpretation is, of course, the problem of how to deposit the corpse, which could then only happen if the *kata* was a coffin covered with a lid. The only description we have of a *kata*, however, which is in chapter 2 of the *Videvdad*, appears to contradict such an assumption (in fact, it is inconclusive), and, in the Pahlavi texts, *kadag* is clearly a smaller unit of a house, such as a room¹⁷. It is possible, however, that we are dealing with two different kinds of structures.

The use of enclitic *hē*

Jackson's point about the lack of agreement between *āhānām* and *hē* is, of course, correct, but this is a fairly common phenomenon in the *Videvdad* and does not necessarily rule out the straightforward interpretation. Not only are there other examples of *hē* in accusative function in the *Videvdad*, but in many instances it is not at all clear what the function of *hē* may be.

A clear example of *hē* (3rd) in place of an accusative is seen in *Videvdad* 7.52:

bərəjaīdīnī šē zaraθuštra
strāšca mdyhāmca huvaraca
azmca hē bərəjaēm
yō daδuūδ ahurō mazdā

O Zarathustra, *him* they shall *strengthen
the stars, the moon, and the sun.
And I too *strengthened *him* with praise,
I, Ahura Mazdā, who have set everything in place.

An example of *hē* in place of an accusative plural is found in the description of Zarathustra carrying stones to fight the Evil Spirit in *Videvdad* 19.4:

usahištaf zaraθuštrō ...
asdnō zasta dražimnō
katō.masayhō hēpti ...
kuua hē¹⁸ dražahe aghd zamo

Up rose Zarathustra...
carrying stones with (his) hand
—they are the size of a *kata* ...
Where of (= in) this earth, are you carrying *them?

And another in *Videvdad* 6.51:

yezi nōyī tauuqn
atē mazdaiasna
z'ā.stairīz.z'ā.barazīš
raocā.aiβi.varana
huara.darasita hē zome paiti

If they are not capable,
these Mazdēns,
(then) with their own bed-spread, their own pillow,
with the lights (of heaven) as their (only) covering,
one should deposit *them* on the earth

¹⁷ See Cantera, 2002, for examples and arguments.

¹⁸ *hē* K1, L4, E10; *ahē* M2, Jp1, L1, L2, Br1.

†*nīdaiθtā*

in full view of the sun.

Other ungrammatical uses include on in *Videvdad* 9.33-35 (cf. *Videvdad* 16.8-10):

airime gātīm hē nīhīdāzta
aptarō.arāθm nūmāne
pārəntara haca anīlāzēbīd
mazdaiasnaēbīd

He should sit down in a quiet place,
inside the house,
away from the other
Mazdēns.

The other enclitic pronouns can also behave erratically in the *Videvdad*, such as *hīš* (for **hīm*, fem. sing.) in *Videvdad* 5.13, above.

V. 5.11 : The Pahlavi Translation

Let us turn to the indigenous interpretations of *Videvdad* 5.11, beginning with the translation in the Pahlavi *Videvdad*, edited by Jamasp as follows:

dādār.

čand hēnd awēšan kadag t oy t rist
u-š guft ohmazd ka
čand an nē ka stēndag kā *čndag ā-šan* waydān abar zanēd
nē ka frāz-pāy kā-š pāy pardaxt estēd
nē ka widarīd-dast kā-š dast abāz dāšt estēd
awēšan hēnd dādīha kadag t oy t rist

"O Creator (etc.)"

"How big are those houses for him who is dead?"

And Ohrmazd said:

So big that he, when upright", i.e., (when) alive, then their "waydān does not hit" (the ceiling),

"nor when his feet are stretched out" his foot passes beyond¹⁹ (the threshold),

"nor when his hands are stretched out", i.e., he holds his hands back (= along the body?)—

"those are the houses (made) according to the rules for him who is dead".

The passage is not in the Copenhagen portion of K1 and not in the old L4, and the reading *čndag ā-šan* is Jamasp's emendation for IM's *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥* <zywndyy'n'>, which is hardly correct; as we shall see, the reading must be understood as a *scriptio continua* of two words <zywngd-'hn'> *čndag-ahan*, where *ahan* represents *āhānām*²⁰.

¹⁹ This *pardaxt* is, I believe, the same word that MacKenzie (in his *Dictionary*) read as *parəxt* (pres. *parəxt* 'remain over, be superfluous'). Without going into details, I think the word should be compared with Manichean Middle Persian *pardaxt* *'left behind' > 'disposed of, executed' (*Šābuhragān* 295, ed. MacKenzie, 1979-80 I 531) and Parthian *pardāzēs* 'remains' (in Šābuhr I's inscription on the Ka'be-ye Zardōšt 339, ed. Huyse, 1999, I, p. 52, II, p. 124).

²⁰ Cantera (2002, p. 422 n. 370 has *čndag ahan*, but assumes *ahan* is 'mouth' and clarifies *waydān*: "das Gesicht, d.h. der Kopf"; also in V.3.29 (2004, pp. 182-83; see below).

²⁹ Note also the rendering of *Yasna* 52.1 *ašīm rāsaīntīm* "Aši bestowing gifts(?)" as *ahrišwang rahiṣtīšnθ* "Ahrišwang's standing on the chariot," which may be conceptually related to the *dēn's stēdag-rawišnθ*.

Thus, a reading *stēndag* is possible and likely, although we must then assume that the original meaning 'standing' acquired the secondary meaning of 'upright', which then became its common meaning.

The Pahlavi Translation of *āhyanəm*

An *n*-stem form of the root noun *dh-* 'mouth' appears to be attested in *Videvdad* 3.29

baḍa iḍa hištahe At times, you stand here,
anitehe duwar sraitianō leaning against another's the door,
x'arəntiṣ pərəsmunaeṣuca among those begging for food.
baḍa iḍəqm tarasca āhyanō At times, past your mouth,
srasciptiṣ x'arəθāḍ bairiēntē succulent dishes are carried.

Pahlavi:

bāstān ēdar abar estē
pad ān ī anty dar ī kasan
xwarišn purišn rāy ka ta-m dahād
bāstān iō tarist ahqṛ³⁰
**a-³¹ ān ī dīdag³² xwarišn barānd ka ān ī nēk barānd ud ān ī wad bē o iō awarend*

"At times, you stand here,
 at another's", (i.e.) people's "door
 in order to ask for food", i.e., (thinking:) let him give me (some)!"
 "At times, past you *standing (there), they shall carry
 food that you have *seen", i.e., they shall carry (away) the good (food) and bring you the bad
 (food).

Here, the Avestan word *āhyanō* is rendered exactly like *āhyanəm* in *Videvdad* 5.11, and it remains to be seen whether the same meaning was intended³³.

³⁰ Cantera (2004, pp. 182-83), assumes this is the word for 'mouth' (see above). This passage is also in *Wiliāsp yašt* 35, cited and translated by Cantera (ibid., in German) as follows: *balistān pad tarist ī ahen wixat ān ī t'siad xwarišnān barēd ka ān nek be barānd ud wad bē o iō awarend* "again and again they shall carry by means of molten metal food that has been taken (away)", i.e., one carries the good (away from you) and one brings the bad to you." Here, the unusual word has been interpreted as the word for 'iron', and the phrase was apparently understood as "at times, through (the river of?) [rather than "by means of"] molten metal, they carry away [YBL.WN_X, here = *barēnd*] ..."

³¹ L4 in Pahlavi and Avestan letters 𐭠𐭥𐭥𐭥 *ahq* [nat, fortunately preserved in the margins of the old manuscript. This is preceded by 𐭠𐭥𐭥𐭥 [a] <[t]l]t w>, with <[t] > L4b and the <w> ambiguous: either Pahlavi final stroke of <[t]st> or Avestan <n>; E10, a copy of L4 took it to be <n>: *tarist ī nāhān / ati* (cf. K2 *nāhānata*, P2 *nāhānata*, etc., accessible at *avesta.ana.usal.es*).

³² Mss. 𐭠𐭥𐭥𐭥 <dyt> and 𐭠𐭥𐭥𐭥 <dyt>, which could also be read as <stk, st>. The word renders the Av. *srasciptiṣ* 'dripping'.

³³ Cantera (2004, p. 183 n. 61) also points out that the word is not rendered by *dahan*, the way *dh-* 'mouth' is "usually" rendered. The situation is a bit more complex, however, as *dahan* renders plain *dh-* only in Y.31.3. Elsewhere, it is clearly *ḍa-ḍa-* that is so rendered, which happens to be part of *ḍadyāta*

The present participle of *dh-*, of course, well attested, both as *āhyanā-* and as *āhyanā-*, for instance, in this series of verbs in the *Purīṣiṣṭiḥa* 10 (11)³⁴:

hištəmnō vā āhyanō vā daḍānō vā barəmnō vā vaxəmnō vā
 Standing, sitting, or *placed, riding or driving

Pahlavi:

ka estān xēzān ayāb ništān ayāb nibayān ayāb barān ayāb wāzān
 "When standing", i.e. getting up, "or sitting or lying down or riding or driving".

and in the *Hadōxt nask* (2.14) when the *dēn* of the good young man describes what his good behavior has done to her³⁵:

aaq maqm ... Then ... when I
frataire gātuuo āhyanqm was sitting on a seat in front,
fratarō.taire gātuuo niṣāḍaiioiṣ you made me sit on a seat even farther in front.

Pahlavi:

*pad ān ī frāzīar gāh niṣāst ham ... u-ī pad ān ī frāzīomtar gāh *niṣāst ham.*
 I was sitting on a seat farther in front, and you made me sit on the seat farthest in front.

Non-standard Pahlavi traditions

Further light on these texts is now provided by two traditions that differ from the standard Pahlavi translation.

One is the variant Pahlavi translation found in E10 and other manuscripts, in which, according to Cantera, the Avestan text follows the older manuscripts, but the Pahlavi text has been revised. In E10, the Pahlavi translation of *Videvdad* 5.11 goes as follows:

dadar
ēyōn hēnd kā kard kadaḡ ōy rist rāy
u-š guft ohrmazd ka
čand ān nē ka stēndag kā zīndag mardōmān rāy ahān waydān abar nē zanēd
nē ka frāz az pāy kūt nē pāy pardaxt estēd
nē ka a-widarid-dast kā az dast abar wišād nē estēd
awešān-iz hēnd dādītha kadaḡ ōy rist

"O Creator [etc.]"

"How are they", i.e., made, "the houses for him who is dead?"

"And Ohrmazd said:

So large that he, when upright", i.e., (said) about living people, "*ahān*, (he) does not strike the top of his head,
 nor when forward from the foot", i.e., the foot does not *reach beyond, (either),

'by the mouth' in Y.28.11, but not elsewhere (Y.29.7 *ḍadūmō*, 32.16 and 47.2 *ḍadūn*, once just *ḍ* Y.29.6 *z.vacoc*; in Y.33.7, it appears to render *d* in a *x'āiθitacā*).

³⁴ Ed. JamaspAsa and Humbach, 1971, p. 20.

³⁵ Ed. Piras, 2000, pp. 54, 61.

"nor when his hands are not spread out", i.e., (the arm?) is not spread wide open backward from the hands,
 "those are the houses (made) according to the rules of that dead person".

Here, we see that the explanation of the term *stēndag* has been expanded and made more explicit, although not necessarily clearer.

For *ərəduuō.āhnanəm waydanəm*, E10 has *ərəduuō.āhnan* (new line) *waydanəm* and L4a *āhnanəm waydanəm*; in both, the Pahlavi has 𐭠𐭮𐭲𐭮𐭠 < 'h'n' wyt'n' > *āhnan waydan*, although, in E10, the middle <h> looks misshapen and more like 𐭠𐭮𐭲𐭮𐭠 and has presumably been corrected³⁶. Thus, *āhnan* would correspond to *ahən* in *Videvdad* 3.29.

The obviously correct analysis of *ərəduuō.āhnanəm*, however, is given by the alternate Pahlavi translation with commentary of the *Videvdad* passage that is found in a text that calls itself *Zand ī kardag ī ŷud-dēw-dād*, which contains a paraphrase of the Pahlavi translation that frequently diverges from the standard text.

This text has recently received some attention in two quarters, independently. In Berlin, Götz König has started working on an edition, and, at Harvard, Samuel (Shai) Secunda has been consulting passages in it parallel to certain *Videvdad* passages he has been studying. It was during our weekly readings that we read this passage and I noticed the interpretation of *ərəduuō.āhnanəm*, different from that in the *Pahlavi Videvdad*. In this passage, we first have a paraphrase of the Pahlavi translation, then a quotation from the Avesta of the same:

From the *Zand ī kardag ī ŷud-dēw-dād* (TD2, ed. JamsapAsa and Nawabi, p. 443).
draxyz ud pahnay ud bālay ī xānag cand abyayēd.
*cand frāz pāy ud dast widārdan ka *nišnēd?* and *an zamān ka zīndag bawēd*
a-š pāy o(h) fragān/pillagan sar o āškōb nē rased
az abestāg paydag
*cand ān nē. ka stēndag ka zīndag-nišnīšn *waydan*³⁸ *abar rasthēd*
*ma frāz-pāy ud ma widārd-dast tar-iš ma *pahikōbād*³⁹
ka meh bawēd u-š tan andar nihend ayab nē nihend šayēd ayab nē
šayēd

How much should the length, width, and height of the house be?

As much as he can stretch out his feet and hands when he is seated at the time when he is still alive, then his feet do not reach the threshold/steps and his head not the ceiling⁴⁰.

³⁶ Similarly, in F10, <'hn'> has been corrected to <'h'n'> and, in P10 <'hyn'> has <'h'n'> above. P2, T44 have <'h'n'> (T44 with added period *: <zywnyk' h'n'>).

³⁷ Ms. <YKTYBWNyt> for <YTYBWNyt>.

³⁸ Ms. 𐭠𐭮𐭲𐭮𐭠 <kt'n>, cf. 𐭠𐭮𐭲𐭮𐭠 in E10.

³⁹ Ms. <ptkp't'> for <ptkwp't'>. The verb *pahikōbēd* is used in the *Šayest nē šayest* about dead matter 'bumping into' things. MacKenzie's meaning 'touch' for *pahikaf* probably refers to instances where the verb 𐭠𐭮𐭲𐭮𐭠 <ptkp> is wrongly written for 𐭠𐭮𐭲𐭮𐭠 *pahikōb* <ptkwp>.

⁴⁰ The meaning '(vaulted) ceiling' of *āškōb* is clear from several texts, e.g., *Arda Wirāz-nāmag* 2.4 (ed. Gignoux, Ph., 1984, pp. 40-43) and *Wizdagdāta ī Zadspram* 1.33 (ed. Gignoux and Tafazzoli, 1993, pp. 34-35).

It is clear from the Avesta:

"As much as he, while he is upright", i.e., (we are talking about) sitting-while-alive, "the top of his head is caused to reach up" (to the ceiling), so that he does not, beyond them, hit (the threshold/steps and walls) with feet stretched out or hands spread out.

If (the house) is larger (than that), and they place or not a body in it (to check the fit), is it OK?

It is OK.

We see that the term *āhnanəm* is here rendered twice by the verb *nišn* 'sit', once in the paraphrase and once in the direct quotation of the Avestan (i.e., Pahlavi) passage. We now see that the compound *zīndag-nišnīšn* 'sitting (while) alive' matches perfectly the compound *zīndag-ahan* in the Pahlavi version. Whether the words were originally intended as compounds is another matter.

Thus, we have the following three versions of the phrase plus the clause in the paraphrase in ZKJ, which its author has apply to the entire situation:

PV *čand ān nē ka stēndag ka zīndag-ahan waydan abar zanēd*
 ZKJ *čand ān nē. ka stēndag ka zīndag-nišnīšn *waydan abar rasthēd*
 E10 *čand ān nē ka stēndag ka zīndag mardōman rāy ahn waydan abar nē zanēd*
 ZKJ *ka *nišnēd andar ān zamān ka zīndag bawēd*

Our term *ərəduuō.āhnan* is therefore clearly 'sitting upright', which is interpreted by the Pahlavi commentators as the position which provides the measurements for the height of the hut as high enough to accommodate a man sitting upright (while alive). The gloss *zīndag* 'alive' explains *stēndag*, as it would make no sense for a dead man to be sitting up. Note the following passage in the *Šayest nē šayest* (2.24), which also refers to this position: *ka rāst nišast estēd bē mtrēd* "when he dies seated straight" (ed. Tavadia, 1930, pp. 41).

The measure of the length of the hut must be that of a body lying down, although this is not said explicitly.

The term *ərəduuō.āhnan* therefore parallels *ərəčβd hištənta* in *Yašt* 13.76, which I believe means 'they stood upright, tall and straight', like Old Indic *ardhvā stha*⁴¹, and recalls the *hištmāno vā āhnanō vā* of the *Pursiština* just quoted.

A Pahlavi verb *ah-* 'sit'?

Two more occurrences of the verb *ah-* 'sit' are known to me, one in *Videvdad* 19.11 (registered by Bartholomae in *Air. Wb.*, col. 345) and one in the *Yasna*, where it alternates with <YTYBWN>. The *Videvdad* passage has several insoluble problems, which, however, need not delay us (translation below):

⁴¹ Cf. Kellens, 1989, p. 112; 2001, p. 474.

perasaŋ zaraθuštrō ... darajila patii zbarae
 ahurāi mazdāi vahhaue *vohumaite⁴² dñhānō
 ašāi vahištāi xšaθrāi vairitāi spēntailāi armašē

Here, the formula *ahurāi mazdāi vahhaue *vohumaite* is clearly adopted from the phrase seen in *Yasna* 12.1:

<i>ahurāi mazdāi</i>	To Ahura Mazda,
<i>vahhaue vohumaite</i>	good and possessor of good (thoughts, etc.)
<i>vispā voha cinahmt ašāunē</i>	we *assign all good (thoughts, things, etc.), to (him) the sustainer of Order.

The phrase of *Y.* 12.1 was, however, reinterpreted in the *Videvdad* as containing *vohu manah* and included in a list of the Life-giving Immortals taken from *Yasna* 1.2, and it is therefore not unlikely that the compiler of the text understood *Videvdad* 19.11 as follows:

Zarathustra asked (Ahura Mazda ...) on the shore of Darjia,
 sitting (with??) the good Ahura Mazda, among "Good (Thought)"
 Best Order, the Worthy Command, Life-giving Humility.

The Pahlavi rendering of *ahurāi mazdāi vahhaue *vohumaite dñhānō* agrees with this reinterpretation: *ohrmazd wahman weh-paymān āhi-st*⁴³ *hēnd*. What the Avestan authors and the Pahlavi scholars thought this *āhi-st* meant, we can only guess. In the Pahlavi texts, however, Ohrmazd is frequently described as seated while surrounded by the *amahrspands*,⁴⁴ and this is clearly what underlies the very old readings **maide* / **maide* (also *K5 vohā.maide* in *Y.* 12.1!).

The second occurrence of *dh-* is in the description of Miθra (Mīhr) in the *yasna* litany (*Yasna* 1.3):

nivēyēnam hangerdēnam mīhr t frāygyōd t hazd-rōš t bewar-čāšm
*u-š hazd-rōšth *ed ka-š 500 mēnoy o sar ništēnd u-š kar t gošth kunēnd kē en niyōš ud*
an niyōš;
*u-š bewar-čāšmth *ed ka-š 5000 mēnoy o sar ahēnd ud kar t čāsmth kunēnd kē en wēn ud*
an-iz wēn

I invite, I add to the assemblage Mīhr t Frāygyōd, with a thousand ears, with ten thousand eyes.

⁴² *vohumaite* L4, E10; *vohumaite* K1, L1; *vohumaite* M2, Jp1; **vohumaite* L2, Br1, K10, Dh1; *vohumaite* M2. The Pahlavi translation has *ohrmazd weh i weh-paymān*, with Pahlavi *paymān* rendering words beginning with *mai-* and *mant-* (as well as *ašman*): *Y.* 10.12 *vahnuš managhō maitābūō, Wahman paymān*. See also Kellens, 2007, p. 133.

⁴³ K1, L4 *dh-* in Avestan letters: *دھ* *dh-*; E10 *دھ* *dh-*, with the Persian gloss *nīšast 'sat'*.

⁴⁴ Pahlavi Rivāyat 8a2 *zarduxšt peš ohrmazd nīšast ud wahman ud ardwhišt ud šahrewar ud hordad ud amurad ud spandarmad pērāmōn t ohrmazd nīštēnd* "Zarathustra sat before Ohrmazd, and Wahman, Ardwhišt, and Šahrewar, Hordad, Amurad, and Spandarmad were seated around Ohrmazd" (ed. Williams, 1990, I, pp. 48-49, II, p. 10).

And he is said to have a thousand ears because five hundred beings in the other world sit at his head and perform the work of being ears (saying): Listen to this, and listen to that!
 And he is said to have ten thousand eyes because five thousand beings in the other world sit at his head and perform the work of being eyes (saying): Look at this, and look at that, too!

Here the first gloss has *ō sar ništēnd* with *ništēnd* spelled <YTYBNWd>, but the second *ahēnd* spelled <'hynd>. In the repetitions of this strophe, the Indian Pahlavi *Yasna* manuscripts K5 and J2 have consistently *ahēnd* *هوند* <'hynd>.

So, we must conclude that the manuscripts preserve the rare verb *dh-* in the present 3rd plural *ahēnd*, past stem *ahist*, and, finally, in the middle participle *ahan*, *āhan*.

That the Pahlavi translation is important for understanding the *Videvdad* is today becoming increasingly clear. With the interest in the *Pahlavi Videvdad* rekindled mainly by Alberto Cantera and others, we are promised a new era of insight, not only into the Sasanian reception of the text, but into the original Avestan itself.

References

- Bartholomae, C., *Air. Wb.: Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, Trübner, 1904.
 Cantera, A., 2002, "Über die Zwischenlagerung der Leichen im Zoroastrismus," *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* XXXIV, pp. 415-31.
 —, 2004, *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*, Iranica 7, Wiesbaden, Harrassowitz.
 Dehgan, K., 1982, *Der Avesta-Text Srōš Yašt (Yasna 57) mit Pahlavi- und Sanskritübersetzung*, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. Beiheft N.F. 11, Munich, Kitzinger.
 Dhahbar, B. N., 1949, ed., *Pahlavi Yasna and Vispered*, Bombay.
 —, 1955, *Essays on Iranian Subjects*, Bombay.
 Geldner, K. F., 1886-95, *Avesta, the Sacred Book of the Parsis*, 3 vols., Stuttgart, Kohlhammer.
 Gignoux, Ph., 1984, *Le livre d'Arda Virāz*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations.
 Gignoux, Ph., and A. Tafazzoli, 1993, ed. and tr., *Anthologie de Zdspram*, Cahiers de Studia Iranica 13, Paris[-Louvain], Peeters.
 Hintze, A., 1994, *Der Zamyad-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar*, Wiesbaden, Reichert.
 Huyse, Ph., 1999, *Die dreisprachige Inschrift Šabuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ)*, Corpus Inscriptionum Iranicarum, part III: Pahlavi Inscriptions, vol. I: Royal Inscriptions, with their Parthian and Greek Versions, Texts I, London.
 Jackson, A. V. W., 1890 "Avestan Grammatical Notes. 4. Avestan *eredvō.aonhanem*, Vd. v. 11," *Proceedings of the American Oriental Society, at Its Meeting in New York, N.Y., October 30th and 31st, 1889* = JAOS XIV, p. clxvi.
 Jamasp, H., 1907, *Vendidad. Avesta Text with Pahlavi Translation and Commentary*, Bombay.
 JamaspAsa, K. M., and H. Humbach, 1971, eds., *Pursišnihā. A Zoroastrian Catechism*, Wiesbaden, Harrassowitz.
 — and Y. M. Nawabi, 1976, eds., *Manuscript D 90. Yasnā with Its Pahlavi Translation*, The Pahlavi Codices and Iranian Researches 19-20, Shiraz.

- , 1978-79, eds., *Ms. TD₂: Iranian Bundahishn & Rivayat-i Emēt-i Afavahištān. etc.*, pts. 1-2, The Pahlavi Codices and Iranian Researches 54-55, Shiraz.
- Kellens, J., 1984, *Le verbe avestique*, Wiesbaden, Reichert.
- , 1998, "Considérations sur l'histoire de l'Avesta", JA CCLXXXVI, pp. 451-519.
- , 2007, *Etudes avestiques et mazdéennes II. Le Hōm Stōm et la zone des déclarations (Y2-24-Y15.4, avec les intercalations de Yr3 à 6)*, Persika 10, Paris, De Boccard.
- MacKenzie, D. N., 1971, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, Oxford University Press.
- , 1979-80, "Mani's Šābuhragin", pt. 1 (text and translation), BSOAS XLII, pp. 500-34, pt. 2 (glossary and plates), BSOAS XLIII, pp. 288-310.
- Pirart, E., 2006, *Guerriers d'Iran. Traductions annotées des textes avestiques du culte zoroastrien rendu aux dieux Tīštriya, Miθra et Vərəθraṇa*, Collection KUBABA. Série Antiquité VIII, Paris, L'Harmattan.
- Piras, A., 2000, *Hadōxt Nask 2. Il racconto zoroastriano della sorte dell'anima. Edizione critica del testo avestico e pahlavi, traduzione e commento*, Serie Orientale Roma LXXXVIII, Rome, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente.
- Skjærvø, P. O., 2006, "The Videvdad: Its Ritual-Mythical Significance", in V. S. Curtis and S. Stewart, eds., *The Age of the Parthians, The Idea of Iran 2*, London and New York, IB Tauris, pp. 105-41.
- , forthcoming a, "Old News: Odds and Ends".
- , forthcoming b, "Variations on a Sheep's Rump".
- Tafazzoli, A., 1990, "Pahlavica III", AO LI, pp. 47-60.
- Tavadia, J. C., 1930, *Šāyast-nē-Šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customs*, Alt- und neu-indische Studien 3, Hamburg, Frederichsen & De Gruyter.
- Williams, A. V., 1990, *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg I-II*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, hist. fil. medd. LX:1-2, Copenhagen, Munksgaard.

Indra entre Inde et Iran

Philippe Swennen

§1. Dans le contexte des recherches préalables à ma thèse de doctorat (Swennen 2004), j'ai été amené à conduire une étude parallèle dont j'ai publié les résultats en plusieurs temps (Swennen 1998, 2001 et 2002), car son caractère périphérique par rapport au portrait du cheval archétypal de la mythologie indo-iranienne lui confèrait une autonomie directement exploitable. Ceci n'empêche du reste pas que les conclusions qui ont résulté de cette étude aient pesé sur mon travail doctoral et inspirent encore actuellement ma réflexion. Deux faits récents m'incitent à revenir une fois encore sur le sujet en question, m'offrant aussi par la même occasion l'opportunité de résumer mes opinions en un tout cohérent. Le premier de ces faits est le compte-rendu que Rüdiger Schmitt a bien voulu faire de mon ouvrage dans l'*Indo-Iranian Journal* (Schmitt 2005) : il m'a convaincu qu'il me fallait reformuler ma pensée avec plus de netteté et de précision. Le deuxième se trouve concentré dans les conclusions de « La quatrième naissance de Zarathushtra » de Jean Kellens : j'y ai vu la preuve de la nécessité de recentrer le débat relatif à la nature du panthéon indo-iranien commun sur quelques faits sûrs, tâche nécessairement collective à laquelle je tenterai de contribuer dans la deuxième partie de ce texte. J'espère que le maître qui m'a tant appris et à qui je dois la passion des lettres indo-iraniennes anciennes accueillera ce débat contradictoire comme le plus sincère hommage que je puisse rendre à son enseignement.

§2. Dans un souci de clarté du débat et de sincérité, il me semble que le mieux que je puisse faire est de reprendre les choses dans leur ordre chronologique. Tandis que j'essayais de jalonner le terrain de ma recherche, Antonio Panaino me suggéra de me pencher sur la question de la couleur de robe des chevaux mentionnés dans la littérature indo-iranienne, notamment dans une perspective symbolique. S'il ne m'a pas paru possible de dégager de conclusion d'ensemble permettant de structurer un système d'interprétation symbolique de l'ensemble des couleurs de robes des chevaux mentionnés dans les textes indo-iraniens les plus anciens, c'est en revanche ce travail qui m'a permis de débroussailler mon domaine de recherche, d'une part en identifiant l'étalon blanc qui allait devenir le sujet de ma recherche, d'autre part en m'incitant à m'interroger sur les origines du combat entre les deux étalons, noir et blanc, qui se trouve au cœur du Tīštar Yašt.

§3. En glanant les informations relatives à cet *auruša- aspa-* qu'il me fallait désormais caractériser aussi précisément que possible, j'ai été amené à lire la strophe Yt 5.7, où le passage *auruša.aspō.staoiehīš* faisait manifestement problème. L'interprétation du texte que j'ai proposée s'est progressivement imposée à moi comme résultat logique et démontrable d'un raisonnement double. D'une part, la lecture de l'ensemble de la bibliographie consacrée, directement ou non, à la strophe étudiée conduit à établir le constat que Geldner s'est trompé chaque fois que, dans son *Ausgabe*,

il a choisi une leçon autre que celle de F1. Or, *auruṣ.aspō.staoiēhiṣ* est la leçon du manuscrit retrouvé en 1989 par Almut Hintze. D'autre part, un composé *auruṣ.aspa-* est attesté en Yt 10.102, où il qualifie *Mitra*. Ce dernier fait par ailleurs en Yt 10.104 l'objet d'une description présentant avec Yt 5.7 le point commun de mener un jeu de mots sur le double sens de *bāzu-*, « bras » d'une part, « cours d'eau, bras de rivière » d'autre part. Ainsi la leçon attestée en F1 paraissait-elle s'imposer aussi bien à l'issue d'une critique de la tradition manuscrite qu'après un dépouillement des passages parallèles. Encore fallait-il trouver une justification d'ordre grammatical à la leçon de F1, sans aucun doute écartée par Geldner parce qu'elle lui semblait incompatible avec les règles de constitution de ces composés nominaux qui, en grammaire sanscrite, portent le nom de *bahuvrīhi*, spécifiquement avec la règle qui veut que ces composés ne comportent que deux membres (Macdonell 1916 §189, Renou 1952 §152 et 178). Or, puisque c'est *auruṣ.aspa-* qui apparaît en Yt 10.102, la question revenait concrètement à se demander si en Yt 5.7 *auruṣ.aspō* pouvait être considéré comme le premier membre d'un *bahuvrīhi* dont le second membre serait donc *staoiēhiṣ*. Ce fut le début de mon enquête. Dès 1998, j'y réponds d'une manière suffisamment argumentée grammaticalement pour avoir, je l'espère, quelque raison légitime de trouver injuste et surtout techniquement infondée l'accusation de m'être réfugié dans une pétition de principe. J'ai en effet développé un argumentaire en deux points dès ce premier article, argumentaire repris de façon plus exhaustive en 2002.

§4. D'une part, j'établissais que les composés de type *bahuvrīhi* ayant pour premier membre un adjectif de couleur et pour second membre le nom du cheval se comportent en épithète à affectation exclusive du nom d'une divinité. Je souligne à nouveau que le point de départ du raisonnement est que ce type précis d'adjectif est systématiquement affecté au même référent. Il peut arriver que ledit référent soit caractérisé par plusieurs adjectifs de cette nature : c'est le cas des Maruts, qui sont *piśāṅgāśva-* et *pīśādaśva-*. C'est ce dernier qui paraît être la norme formulaire, le premier étant un simple hapax. Il est clair cependant que la diversité de l'usage est autorisée par le caractère pluriel des Maruts. L'essentiel est que jamais aucun *bahuvrīhi* de ce type précis n'est affecté à deux divinités différentes.

§5. D'autre part, je suggérais dès 1998 et développais en 2002 que ces composés ne sont pas seulement connus par le formulaire des strophes métriques archaïques, mais qu'ils jouissent aussi d'une évidente prospérité dans l'onomastique ancienne. Les origines de cet usage peuvent aisément être retrouvées. C'est parce que les adjectifs à affectation exclusive devenaient synonymes du nom de leur référent qu'il devenait possible d'y recourir dans l'onomastique pour se mettre sous le patronage d'une divinité dont il était par ailleurs impensable de s'attribuer le nom.

§6. Toujours dans mon article de 2002, je montrais le caractère hérité de cet usage, vivant et productif dans l'Avesta comme dans un corpus indien qui s'étend à tout le moins du Rīg Veda au Mahābhārata, où *śvetāśva-* est une épithète exclusive d'Arjuna. L'efficacité et la pertinence de ces observations me permettaient notamment

de régulariser la lecture de Yt 5.7 ou de pleinement justifier la régularité du composé *hāryaśva-prasūta-* (RS 3.30.12b), évident synonyme de *Indraprasūta-* (RS 10.66.2a).

§7. Avant de poursuivre, il me faut encore dissiper deux malentendus qui semblent pouvoir naître dans l'esprit de mes lecteurs, si j'en crois Rüdiger Schmitt (2005, 342). Le premier porte sur l'accusation de recourir à une *petitio principii* lorsque je dis que le *bahuvrīhi* de type couleur + cheval devient synonyme d'un théonyme et passe ainsi dans l'onomastique. Je récusé cette critique, parce que, si tel était le cas, les rouages de l'usage que j'ai décrit ne m'auraient pas permis de comparer les deux passages védiques précités, et encore moins d'argumenter la lecture que j'ai faite de Yt 5.7. Pour me dégager totalement de cette critique, je voudrais toutefois lui donner un énoncé plus abstrait, fondé sur un exemple différent. J'ai donné à l'*Indo-Iranian Journal* une *brief communication* portant sur le commentaire de RS 1.48.2a-b. J'y montre que *viśvasuvidas* (RS 1.48.2), qui n'avait pu être élucidé, s'explique par l'haplogogie de **viśvāvasuvidas*, lequel est un composé à deux membres dont le premier, *viśvāvasu-*, est en fait le nom d'un *gandharva*, ce dont témoigne la lecture de l'hymne 10.85. Il est donc permis d'exprimer la règle que tout composé ayant une qualité de nom propre, ou ayant revêtu cette nature par l'effet nominal du formulaire poétique qui l'affecte systématiquement au même référent, acquiert une autonomie qui lui permet de figurer en composition comme n'importe quel nom simple. Il est toutefois essentiel de bien percevoir que cette règle ne s'appuie pas sur des catégories grammaticales pures, mais en partie sur l'usage consistant à donner à tel ou tel composé adjectif une affectation exclusive. Celle-ci n'est en effet qu'un simple usage, que les besoins d'artifices mnémotechniques des poètes figent en catégories certes artificielles, mais dans un emploi qui présente la même rigueur que les catégories grammaticales objectives.

§8. Le second malentendu me ramène à la question de la symbolique des couleurs. J'avoue ma surprise de ne l'avoir pas été pleinement compris sur ce point par l'auteur de « Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit ». De mon point de vue, l'affectation exclusive à une divinité d'un *bahuvrīhi* de type couleur + cheval est un simple trait formulaire, c'est-à-dire une convention offrant aux poètes des modules métriques préfabriqués aisément utilisables dans l'improvisation de la déclamation poétique. Il n'y a pas lieu de se demander le sens de l'affectation de telle couleur à l'attribution de telle divinité. Il est conséquemment sans objet de s'interroger sur le lien entre *śyāvāśva-* et Μελαίντιος, ou encore sur celui entre *hāryaśva-* et Χάριτιος : puisque ces mots ne sont pas étymologiquement équivalents, ils ne sauraient remonter à la même affectation exclusive, et n'enseignent donc rien du point de vue comparatif.

§9. En revanche, j'admets que Rüdiger Schmitt a raison de me reprocher ma présentation du matériel sur l'équivalence entre *hāryaśva-* et **zariyaspa-*, du moins dans le contexte de l'ouvrage dont il a bien voulu faire le compte-rendu, car les articles de 1998 et 2002 étaient plus explicites. Dans ce livre, une timidité de l'exposé finit par rendre les apparences d'un malentendu étymologique : il me faut le dissiper en

exposant clairement mon opinion. Les tablettes persépolitaines attestent un nom propre, *zariášba* (Mayrhofer 1973, 254), qui correspond étymologiquement à sanscrit *hāryaśva-*. Le nom lui-même est-il persan ? Bien sûr que non : je regrette d'avoir pu donner l'impression de n'être pas conscient de cette évidence. Deux faits imposent en effet cette conclusion : l'initiale d'une part (qui serait un *d* en vieux-perse), la forme du nom du cheval de l'autre (*asa-* en vieux-perse). Nous ne pourrions affirmer que ce mot est mède que si nous connaissions cette langue, malgré l'affirmation de Hinz (1975, 278). Dans l'état actuel de nos connaissances, un tel nom ne peut avoir été formé que par des gens dont la langue est celle que nous appelons avestique. Leur paysage mental pouvait toutefois être très différent de celui que nous laissons connaître l'ensemble de fragments que nous avons l'habitude, du reste illégitime, d'appeler Avesta. En effet, l'ensemble des règles définies aux points précédents impose un raisonnement auquel je ne vois pas d'alternative possible : le composé *zariášba* est devenu un nom propre après avoir été épithète à affectation exclusive. J'ai montré que ces épithètes se comportent avec une régularité qui ne laisse place à aucune exception. Ces règles sont d'ailleurs encore vivantes et productives en Inde, au moins jusqu'à l'époque du Mahābhārata. Rien ne laisse penser qu'elles soient mortes en Iran à l'époque achéménide. Comme un tel composé ne peut avoir qu'un seul référent, le témoignage indien permet d'identifier sans aucune hésitation la divinité dédicataire de cette épithète : c'est Indra. Il s'ensuit que ce dernier est forcément un membre du panthéon indo-iranien hérité, mais aussi qu'il a probablement continué d'être révérendé dans le monde iranien oriental, l'hypothèse la plus économique étant qu'il l'était notamment par les locuteurs du parler avestique. En effet, le composé *zariášba* n'a été affecté à l'ononastique que parce qu'il renvoyait à des compositions poétiques, perdues pour nous, où il faisait partie des qualificatifs attribués à un dieu révérendé par des strophes recourant à ce formulaire. Dès lors, deux solutions se présentent, qui ne sont d'ailleurs pas exclusives l'une de l'autre. La première est que *zariášba* représente la forme phonétiquement iranienne orientale d'un nom courant à époque indo-iranienne commune, qui se serait perpétué en raison même de sa fréquence traditionnelle. L'autre est que *zariášba* représente non seulement la mutation en phonétique iranienne d'un nom plus ancien, mais bien le recours à une épithète à affectation exclusive certes héritée, mais toujours vivante. Cette deuxième hypothèse présuppose en fait qu'il y a eu des hymnes à Indra en proto-avestique ou, du moins, en iranien oriental archaïque. Autrement dit, Indra a fait partie du panthéon indo-iranien commun de façon certaine. Il est en outre vraisemblable qu'il ait aussi fait partie du panthéon iranien archaïque. Il a ensuite été délibérément évacué du panthéon iranien, probablement dans le contexte de l'affirmation religieuse mazdéenne, puisque nous voyons Indra transformé en démon dans le Vidēvdād, où rien ne nous laisse penser que ce mauvais dieu soit celui de non-iraniens.

§10. Ces affirmations vont à contre-courant de diverses publications récentes, notamment celles par lesquelles Jean Kellens est intervenu dans ce débat. Il s'est exprimé deux fois sur la question. Il développe en ces circonstances divers arguments, qui ne sont pas tous d'égale importance. La référence au domaine du « non-aryan in South Asia » de Witzel n'a rien d'insurmontable (p.154). Ce dernier semble avoir perdu

de vue que le nom d'Indra, attesté chez les Indiens, les Iraniens, les Kafirs et dans le traité de Mitanni, ne saurait en aucun cas être perçu comme un emprunt à une langue non-indo-aryenne d'Inde, sous le prétexte diffus que l'étymologie fait difficulté. L'aire de diffusion du nom d'Indra, sa présence dans toutes les branches de l'indo-iranien ancien et l'argument des épithètes à affectation exclusive imposent de le considérer au premier chef comme un héritage de l'époque indo-iranienne commune : c'est dans ce cadre qu'il convient de chercher à résoudre la question étymologique. Sur ce point, Éric Pirart a récemment argumenté sa propre opinion (2007, 90sq.). Je n'ai pour ma part aucune opinion personnelle à proposer.

§11. À la même page 154, l'invocation de la lisibilité étymologique du panthéon mazdéen manque de force probante, du moins au niveau où elle est invoquée. Que cette lisibilité soit une preuve d'authenticité, certes. Mais pourquoi devrions-nous y voir un signe de haute antiquité ? L'argument contraire paraît tout aussi pertinent : c'est parce qu'il a été modifié à époque iranienne ancienne que le panthéon est étymologiquement intelligible. Ainsi, la parfaite lisibilité étymologique du nom de Prajāpati doit-elle nous faire supposer l'origine héritée de cette divinité spéculative étroitement liée à l'activité rituelle de la caste sacerdotale indienne ?

§12. Mais surtout, Jean Kellens expose que la démonisation des daivas ne peut être un effet du monothéisme gâthique, parce que leur caractère inverse interdit de dissocier les démonisations de l'Inde et de l'Iran. « Il faut donc poser en théorie que les deux démonisations sont interdépendantes, mais comme résultat de facteurs qui ont pu s'exercer indépendamment de part et d'autre de l'Indus » (p.149). La démonstration, prenant pour exemple le commentaire d'une liste récurrente des Yashts, s'appuie sur un principe d'« amphipolarité » inspiré par la lecture d'un article de Renou, « L'ambiguïté du vocabulaire du Rigveda ». Il est certes connu que le vocabulaire du Rig Veda peut être ambigu. Les exemples donnés par Renou sont-ils pour autant convaincants ? Permettent-ils en outre d'identifier un principe d'amphipolarité dont la projection sur le plan indo-iranien commun serait possible ? Le tout confirme-t-il l'interdépendance des démonisations indienne et iranienne ?

§13. L'évaluation de l'article de Renou invoqué par Kellens est délicate : les arguments exposés y sont extrêmement hétérogènes, et de valeur inégale. Dans ce texte déjà ancien, Renou tente de résoudre les valeurs à ses yeux ponctuellement contradictoires d'éléments lexicaux variés dans des configurations syntagmatiques diverses. On est frappé par l'hétérogénéité des données supposées alimenter la réflexion, dont on ne parvient pas à décider si elles représentent la complexité du corpus rigvédique ou échouent à montrer la rigueur du formulaire de ce dernier. Au total, c'est la notion même d'ambiguïté qui fait question : concerne-t-elle le vocabulaire lui-même, c'est-à-dire la sémantique, ou la perception que Renou a de la variété des formules ? Que par exemple le sens d'un verbe évolue en fonction de sa préverbation ou de la voie à laquelle il est conjugué ne me paraît pas établir que son sens fondamental soit ambigu. Je ne vois pas davantage pourquoi la fait que la racine *VARDH* « grandir, s'accroître »

ait parfois Indra pour sujet et parfois Vṛtra fonde une ambiguïté : ne s'agit-il pas tout bonnement d'exprimer l'intensité d'une rivalité ? De même, il n'est pas dit que le sens d'un adjectif est flou parce qu'il est pareillement affecté à des membres antagonistes d'un panthéon. Ce long article ne met bien en lumière que les difficultés inhérentes à la définition sémantique de quelques mots clés connus de tous, comme *māyā-* et, bien entendu, *asura-*.

§14. Par ailleurs, la lecture attentive de cet article ne permet pas de se former la conviction que Renou ait voulu dégarer un « principe d'amphipolarité ». Cette interprétation résulte de la lecture faite par Kellens. Pour Renou, il devait bien exister une polarité dans le panthéon védique. Divers éléments contribuent cependant à la perturber. En premier lieu, la polarité est brouillée par les conflits entre catégories divines : « la lutte s'accompagne de l'échange et de la réciprocité des instruments qui la décrivent » (§76, page 230). Par ailleurs, le contexte rituel de l'emploi des strophes védiques peut expliquer ces apparentes contradictions catégorielles : « la réversibilité des actes ainsi que des formules est un trait du procès magique. (...) Le rite retourne une influence qui sans lui serait mauvaise » (§77, pages 230 et 231). En fait, le sacrifice est l'opportunité de tenter de prendre le contrôle de forces dont l'effet sur le genre humain est imprévisible, ce qui est sans lien direct avec un principe amphipolaire.

§15. Surtout, la seule chose que Renou ait tenté de faire est de livrer un ensemble de réflexions sur le matériel formulaire du Rig Veda. Il n'apparaît pas qu'il ait cherché à atteindre une dimension comparative, si ce n'est par le rappel ponctuel de sa collaboration avec Benveniste, résultant en un ouvrage dont j'ai eu l'occasion de dire dans ma thèse combien il me paraît dépassé (Swennen 2004, 274 sqq.). En admettant même que l'on accepte sans réserve l'article de Renou, il n'en demeure en effet pas moins que ce qu'il appelle ambiguïté, et Kellens amphipolarité, est précisément un phénomène typique du seul Rig Veda, et non de l'Avesta. C'est dans le Rig Veda que *deva* et *asura*, parmi tant d'autres exemples, peuvent paraître ambigus. Il n'en va nullement de même dans l'Avesta, où une polarisation implacable de ces deux titres dissipe toute trace d'ambiguïté. En admettant même que le principe d'amphipolarité soit démontrable, non seulement en lui-même, mais surtout en tant qu'élément structurel hérité de la période indo-iranienne commune, il reste à constater que c'est le Rig Veda qui en documente la réalité originelle, et non l'Avesta, dont une liste ne peut effacer la polarité *ahura-daēuua*. Ceci nous ramène à Haug, sans vraie surprise : le principe d'amphipolarité est à mes yeux avant tout une ultime concession, sans doute inconsciente, au schéma dialectique dont ce dernier a grevé toutes les études comparatives indo-iraniennes.

§16. Or, il est temps d'en finir une fois pour toutes avec Haug. Qu'il ait identifié le premier les Gāthās suffit à sa gloire. Que pour le reste son schéma historique dialectique soit intégralement faux était fatal. Les temps n'étaient pas mûrs pour de telles synthèses, et il n'est du reste pas sûr que la situation soit nettement meilleure aujourd'hui. Il est cependant possible d'offrir des perspectives nouvelles, sur base des

acquis de la linguistique d'une part, d'outils méthodologiques plus précis d'autre part. Tout montre qu'Indra figurait dans le panthéon indo-iranien commun. Il y faisait partie des dieux majeurs. Il y jouissait d'épithètes à affectation particulière qui se sont transmises au moins par le truchement de l'onomastique. Il était révééré avec enthousiasme parce qu'il était de nature royale, fortement défini sur le plan anthropomorphe, et parce qu'il était le *deva* par excellence, appartenant ainsi à une catégorie dont rien ne permet d'établir qu'elle était simplement neutre ou amphipolaire : la grammaire comparée des langues indo-européennes enseigne que cette catégorie a toujours été celle des dieux auxquels les hommes doivent réussir à offrir un sacrifice valide. L'histoire du mazdéisme comprend un renversement de la catégorie *daēuua* qui va de pair avec l'éradication d'Indra. C'est là une mutation d'une importance considérable dont les rouages restent à décrire, les prédictions d'un fantôme ne constituant bien entendu pas une réponse satisfaisante. Comme l'a bien senti Éric Pirart, il faut désolidariser le dossier *daēuua/deva* du dossier *ahura/asura*. La démonisation des *asura* dans le monde védique est un fait secondaire, étranger aux livres familiaux du Rig Veda. L'exploration des strates les plus anciennes du védique en prose recèle peut-être des réponses, mais les passages les plus souvent cités suggèrent qu'il fallait un modèle mythologique de la mauvaise inspiration sacrificielle. La mise en exergue du titre d'*ahura* dans le monde mazdéen est au fond un résultat de l'éradication des *daēuua*. Pour autant que nous puissions en juger sur base du témoignage rigvédique, il s'agissait du seul titre suffisamment considérable pour réussir à faire oublier le vide béant laissé par la disparition d'Indra. Les évolutions sémantiques de ces deux titres dans les mondes indien et iranien sont donc fondamentalement indépendantes les unes des autres. En Iran, elles résultent d'une refonte radicale du panthéon, en Inde d'une spéculation liturgique et d'un empiement de strates textuelles. Ceci n'exclut pourtant pas que ces mouvements tectoniques aient eu pour point de départ des réflexions suffisamment anciennes pour avoir été amorcées dès l'époque commune : ce n'est toutefois qu'une hypothèse de travail, qu'il faudra étayer par une enquête portant sur l'anthropologie indo-iranienne, non sur de simples schémas structurels.

Renvois bibliographiques

- Hinz 1975 = Walter Hinz, *Altiranisches Sprachgut der Nebemüberlieferungen*, Wiesbaden.
 Kellens 2006 = Jean Kellens, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris.
 Macdonell 1916 = Arthur A. Macdonell, *A Vedic Grammar for Students*, Oxford.
 Mayrhofer 1973 = Manfred Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen*, Wien.
 Pirart 2007 = Éric Pirart, *Georges Dumézil face aux démons iraniens*, L'Harmattan, Paris.
 Renou 1939 = Louis Renou, *L'ambiguïté du vocabulaire du Rîgvêda*, in *Journal Asiatique*, 161-235.
 Renou 1952 = Louis Renou, *Grammaire de la Langue Védique*, Lyon.
 Schmitt 2005 = Rüdiger Schmitt, compte-rendu de Swennen 2004 in *Indo-Iranian Journal* 48, 339-342.

Swennen 1998 = Philippe Swennen, *Une nouvelle tentative de commentaire de la strophe Yt.5.7*, in *Studia Iranica* 27/2, 205-12.

Swennen 2001 = Philippe Swennen, *Notes sur la présence d'Indra dans le panthéon ārya*, in *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 18, 105-114.

Swennen 2002 = Philippe Swennen, *Notes d'onomastique indo-iranienne ancienne*, in *Iran. Questions et connaissances, Actes du IV^{ème} Congrès Européen des Études Iraniques, Paris 6-10 septembre 1999*, vol. I: *La période ancienne* (Studia Iranica. Cahier 25), Paris, 163-174.

Swennen 2004 = Philippe Swennen, *D'Indra à Tištrya. Portrait et évolution du cheval sacré dans les mythes indo-iraniens anciens*. [Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Série in-8°. Fasc. 71] Paris.

Zwei vor-hexametrische Formeln:
(εὐρύ) κρείων Ἀγαμέμνων und ζείδωρος ἄρουρα

Eva Tichy

1.1. Die Frage, wie sich der homerische Hexameter zu den 'äolischen' Versmaßen der griechischen Lyrik und ihren spezifischen, genetisch verwandten Entsprechungen im Altindischen verhält – einschließlich des epischen Śloka –, wurde 1978 von Nils Berg beantwortet; falls das zuviel gesagt sein sollte, steht jedenfalls seit dreißig Jahren hierzu eine gut begründete, in sich stimmige, zur Anwendung und Überprüfung herausfordernde Hypothese im Raum.¹ Nach Berg ging dem daktylischen Hexameter ein Dikolon voraus, das aus einem Achtsilbler mit der charakteristischen Silbenfolge – U U – (also einem Glykoneus, choriambischen Dimeter I oder choriambischen Dimeter II) und dessen um eine Silbe verkürzter Variante bestand (Pherekrates, daneben auch Aristophanes). Auszugehen ist also von fünfzehnsilbigen, durch zwei Choriamben charakterisierten Langversen der Struktur

$\times \times | - U U - | \times \times || \times \times | - U U - | \times$

und ihren Varianten mit anderer Position des ersten, seltener des zweiten Choriambus. Vom verschließenden Anceps abgesehen, konnten in diesem Hexametervorläufer sechs Silben wahlweise (und nur zum Teil mit klaren Präferenzen) durch phonologische Kürzen oder Längen vertreten sein. Anders als im daktylischen Hexameter waren hier auch Einzelkürzen zwischen zwei Längen vorgesehen, denn die Struktur ließ sich unter anderem wie folgt realisieren:

$- U | - U U - | U - || - U | - U U - | \times$

In der klassischen griechischen Lyrik wäre dies sogar die präferierte Realisation.

1.2. Aus den Freiheitsgraden, die der choriambische Fünfzehnsilbler dem daktylischen Hexameter voraushatte, ergeben sich Erklärungsmöglichkeiten für metrische und sprachliche Irregularitäten des überlieferten Homertexts. Unmittelbar verständlich wird so unter anderem das Auftreten prosodisch langer Silben an Stelle metrischer Kürzen und umgekehrt die Verwendung kurzer bzw. 'metrisch gedehnter' Silben an Stelle metrischer Längen. In einem Problemfall der ersten Art führt die Hypothese zu einer einfachen Lösung: Die ersten beiden Silben des isolierten Akkusativs ἀνδραρκίᾱ zählen im

¹ Aktualisierte Kurzfassung in Berg-Lindeman 1992, 191 f., mit dem Zusatz: „The replacement of the proto-hexameter by the more refined hexameter (implying the change from the principle of syllable-counting to the principle of mora-counting) may well be late“, genauer (Anm. 39, mit Bezug auf eine geplante Untersuchung) „it will be argued that the hexameter is a relatively recent Ionic transformation and replacement of the traditional epic verse (= Aeolic and Myc. proto-hexameter)“. In größerem Maßstab selbst zeigen zu können, welche sprachhistorischen Auswirkungen seine vorgeschichtliche Hypothese hat, blieb Nils Berg tragischerweise versagt.

Hexameter als Doppelkürze, im Fünfzeilsilber vertreten sie jedoch (vorausgesetzt, dass letztlich ein solcher zugrunde liegt) die Acipitilia am Anfang der zweiten Vershälfte, das heißt die 'äolische Basis' im ehemaligen Pherekrates.² – Metrische Dehnung ist oft die Folge einer ungünstigen Silbenstruktur. An Stelle von hom. ἀνέρος (ᾱ) wäre allerdings die Normalform ἀνδρός zu erwarten; zur metrischen Dehnung der Anfangsilbe kommt es in diesem Fall (und weiteren Formen desselben Paradigmas) nur wegen der irregulären, rein dichtersprachlichen Hochstufe des Suffixes. Beides erklärt sich am besten dadurch, dass die im Fünfzeilsilber ursprünglich zulässige Einzelkürze /-dro-/ im Hexameter durch die Doppelkürze /-ne-ro-/ ersetzt wurde.³ – In einem dritten, wieder andersartigen Fall, (ἡ# κев) δώραός als Stelle von etymologisch erwartetem (ἡδ κев) ὠστράδος, ist der anlautende Diphthong im Hexameter künstlich distrahert, um statt der vorausgehenden Einzelkürze eine Doppelkürze zu erhalten.⁴

Die drei bisher publizierten Beispiele betreffen die Vorgeschichte homerischer Wortformen, bei vereinzeltem ἀνδρόπις (nur II 857 = X 363 und Ω 6) und ὠστράδος (hapax, τ 327) zugleich auch die Vorgeschichte der Verse oder Halbverse⁵, in denen sie belegt sind. Die Anwendungsmöglichkeiten der Hypothese reichen allerdings viel weiter. Sie lässt sich bei fortlaufender Textlektüre als diachroner Hintergrund mit einbeziehen und erlaubt dann, mehr oder weniger regelmäßige, eine Reihe von Beobachtungen:

– Fünfzeilsilbige Hexameter sind nicht nur zahlreich (in der Ilias 30 %)⁶, sondern sie lassen sich im Normalfall auch als choriambische Fünfzeilsilber lesen. Ausgeschlossen ist diese metrische Reinterpretation allein bei dem seltenen Verstyp

$1-uu|2-uu|3-uu|4-||5-||6-x,$

der erst nach den Regeln des Hexameters zustandekommen konnte.

– Fünfzeilsilbige Hexameter, die ohne metrisch relevante Änderung als choriambische Fünfzeilsilber lesbar sind,⁷ treten stellenweise gehäuft auf. Der längste Passus

² Tichy 1981; vgl. das Schema unter 1.1. – Die Alternative wäre ein mykenischer, in der aktuellen Fassung sogar vormykenischer Hexameter mit r sonans, vgl. Latcz 2005, S. 305 f. mit Anm. 143 ff. auf S. 383 f. und Anhang II, S. 342–350 mit 389 f. Den lautgeschichtlichen Schwierigkeiten entginge man allerdings erst, wenn man den postulierten Vorläufer unter Inkaufnahme aller kulturgeschichtlichen, durchaus auch metrischen Unwägbarkeiten ins Urgriechische zurückverlegen wollte.

³ Berg-Lindemann 1992, 186–193.

⁴ Berg-Lindemann 1992, 183 ff., 193–196.

⁵ Die Belegverse für ἀνδρόπις haben jeweils sechzehn Silben, ὠστράδος steht in einem Holodaktylus; in diesen Fällen ergeben sich auch nach Tichy 1981 und Berg-Lindemann 1992 noch keine Fünfzeilsilber als Vorläufer der belegten Hexameter. In seinem grundlegenden Entwurf weist Berg (1978, 28) jedoch am Rande darauf hin, „daß etwa ein Vers wie Il. I, 600 ὅς τ' ἴδον Ἥρατον διὰ δόματα ποινώοντα (mit bemerkenswerter bzw. verdichteter metrischer Dehnung in der Thesis des 5. Fußes [...]) sich geneztisch interpretieren läßt als chor. Dim. I: – u u – x x x + katal. chor. Dim. I: – u u – x x x (wie z.B. Anacr. fr. 41 P Σιμυλὸν εἶδον ἐν χορῷ πικρὴν ἔχοντα καλῶν). Dies ist aber ein weites Feld – wir müssen und hier mit einer Andeutung begnügen.“

⁶ Arthur Ludwich (1885, S. 308) gibt für die Ilias mit insgesamt 15693 Versen folgende Zahlen: 17-silbig (rein daktylisch) sind nach ihm 2966 Hexameter = 18,9 %, 16-silbig 6624 = 42,2 %, 15-silbig 4716 = 30,05 %, 14-silbig 1284 = 8,2 %, 13-silbig 101 = 0,6 %, 12-silbig (rein spondeisch) 2 = 0,01 %. Die Zahlenverhältnisse in der Odyssee (12110 Verse) sind nicht wesentlich anders: (2237 : 4877 : 3892 : 1035 : 65 : 4 =) 18,5 % : 40,3 % : 32,1 % : 8,5 % : 0,5 % : 0,03 %.

dieser Art findet sich im Troerkatalog der Ilias: B 832–848 (15 Verse, durch 838 und 846 unterbrochen). Weitere, ebenfalls auffällige Versgruppen stehen in Kampfschilderungen, Reden und Gleichnissen, darunter vor allem B 395–399 (fünf zusammenhängende Verse), Δ 221–225 (fünf) und 234–238 (fünf), Y 331–335 (fünf) und 373–378 (fünf Verse, durch 375 unterbrochen⁸), kommen aber auch in Göttergesprächen vor, vgl. II 451–457 (sechs Verse, durch 452 unterbrochen⁹).

– Hexameter mit Enjambement lassen sich oft auf choriambische Fünfzeilsilber zurückführen, denen bei der Hexametrisierung ein verseinleitendes Wort vorgesetzt wurde. Auf diese Weise kann es auch zu Versvarianten gekommen sein, in denen das erste Wort wechselt und, wie es scheint, vom Dichter je nach den Erfordernissen des Kontexts gewählt ist.

(1) choriambischer Fünfzeilsilber: ἐπεὶ ῥ' ἄλλων σπαρῆγ' ὅπ' ἡχεὶ δ' ὄρουσε

u-u-u|u-u-u-||u-u|u-u-|x

belegt: N 505 = II 615 ὄχετ', ἐπεὶ ῥ' ἄλλων σπαρῆγ' ὅπ' χειρὸς ὄρουσεν.

(2) choriambischer Fünfzeilsilber: δ' ἐν κονίησι πεσὼν ἔλε γαῖαν ἄγοσθ'

u-u-u|u-u-u-||u-u|u-u-|x

belegt: N 508 = P 315 ἦρσ', δ' ἐν κονίησι πεσὼν ἔλε γαῖαν ἄγοσθ'

N 520 = E 452 ὄχετ' δ' ἐν κονίησι πεσὼν ἔλε γαῖαν ἄγοσθ'

Δ 425 νόξεν δ' ἐν κονίησι πεσὼν ἔλε γαῖαν ἄγοσθ'.

Am zweiten Beispiel wird der historische Ablauf deutlich: In den übereinstimmenden fünfzehn Silben belegen diese Verse die traditionelle epische Dichtersprache, die nur an der Oberfläche ionische Züge hat (hier sichtbar an der Lautform des Ausgangs -ησιν); zudem enthalten sie den isolierten Archaismus ἄγοσθ'. Die wechselnd vorgesetzte 3. Singular Aorist gehört dagegen in die jüngste homerische Sprach- und Textschicht und stammt von einem ionischen Dichter: bei ἦρσ(ε) zeigt sich das am einfachen /s/ in Verbindung mit Augment – im Gegensatz zu ἄρυσσε E 517, ἀρύσσατο II 230 –, bei ὄξε(ν) und νόξε(ν) am hiattilgenden νδ ἐφέλκυστικόν.

⁷ Strukturelle Ionismen, z.B. mit Kontraktion nach Digammaschwendung oder quantitativer Metathese, erschweren die Restitution vorionischer Fünfzeilsilber und sprechen im Zweifelsfall für originale Hexameter. Formen und Syntagmen ohne dialekt spezifische Silbenstruktur stehen der Anwendung der Hypothese dagegen nicht im Wege: ionisches η für /i/ kann man in der Praxis vernachlässigen, ionische Partikelfolgen wie ὅτ' ἐν ἐν(α) oder ἐν(α) οὐκ ἐν lassen sich unter Rücknahme der sprachlichen Modernisierung durch ὅτε κ' ἐν(α) bzw. ἐν(α) κ' ὅςsetzen, usw.

⁸ Y 375 enthält die inhaltlich und syntaktisch entbehrliche Partikel ἄρ(α), durch deren Streichung ein sechster Fünfzeilsilber restituierbar ist.

⁹ II 452 ist unter Ersatz der ersten Vershälfte #ἡρότ' ὅπ' Παιρῶνιοσιν durch inhaltlich und syntaktisch gleichwertiges #ἡρσ(α) Παιρῶνιοσιν (vgl. II 854 ἡρσ(α) Σαμένε' Ἀχλῆος) als Fünfzeilsilber restituierbar, wodurch sich für eine ältere Textfassung die Folge von sieben choriambischen Fünfzeilsilbern ergibt. – Der Frage, in welchem Umfang und welchen Partien der überlieferte Iliastext noch choriambische Fünfzeilsilber enthalten kann (sei es unverändert übernommen oder erkennbar angepasst) und inwieweit mit größerer Wahrscheinlichkeit originale Hexameter vorliegen, gehe ich derzeit nach; mein Ziel ist, eine vollständige „Ilias diachronica“ vorzulegen.

1.3. Ein Enjambement war freilich nicht die einzige Möglichkeit, als defizient erscheinende Fünfzehsilbler auf die feste Hexameterlänge von 24 Moren zu bringen; der gleiche Effekt ließ sich auch durch interne Streckung des Verses oder eines darin verwendeten Wortes erreichen.¹⁰ In sechzehn- und siebzehnsilbigen Hexametern finden sich in der Tat nicht selten suffixale Streckformen, die von Analogiebildungen üblicher Art über 'homerische Wörter'¹¹ bis zu sprachlich absurden Einzelfällen reichen. Zur Veranschaulichung folgt hier eine kleine Auswahl; dem belegten Hexameter ist dabei jeweils ein restituierter Fünfzehsilbler beigegeben, der die normalsprachliche Wortform enthält.

(3) belegt: I 363 ἦματι κε τρίτατον (!) Φθῆν ἔριβαλον ἰκοίμην
 restituiert: ἦματι κε| τρίτατον¹² Φθῆν _ ἔριβαλον ἰκοίμην
 | - - - - | - - - - || - - - - | - - - - | ×;

(4) belegt: A 104 πῆμλαντ', ὅσος δέ οἱ παρὶ λαμπέτονοι (!) ἔκτειν
 restituiert: πῆμλαντ', ὅσος δέ σοι παρὶ _ | λαμπόμενῳ/ φερίκτειν
 - - | - - - - | - - - - || - - - - | - - - - | ×;

(5) belegt: Θ 404 = 418 οὐδέ κεν ἐξ δέκατος (!) περιπελλόμενους ἑνιαυτοῦς
 restituiert: οὐδέ κεν ἐξ δέκατος παρὶ _ πλομένην/ ἑνιαυτοῦς
 | - - - - | - - - - || - - - - | - - - - | ×,
 vgl. Ψ 833 ἔξει μιν καὶ πέντε περιπελλόμενους ἑνιαυτοῦς;

(6) belegt: E 758 ὀσάπτον (!) τε καὶ οἷον ἀπάλεσε λαὸν Ἀχαιῶν
 restituiert: ὀσσον/ τε καὶ οἷον ἀπάλεσε λαὸν Ἀχαιῶν
 - - - - | - - - - || - - - - | - - - - | ×,
 vgl. Q 630 ὅσος ἦν οὗτος τε: θεοὶ γὰρ ἄντα ἔδεκα.

Wenn hier lexikalisch oder grammatisch aberrante Wortformen auftreten, muss das einen besonderen metrischen Grund haben. Mit der einfachen Erklärung, dass die regulären Formen im Hexameter nicht oder nur schwer verwendbar waren, ist keinem dieser

Fälle beizukommen; auch ἦματι ... τρίτατον in Beispiel (3) hat ein reguläres Gegenstück in A 707 οἱ δὲ τρίτῳ ἦματι πάντες# mit kurz gemessenem -οι, in homerischer Zeit noch -οι, vor Vokal¹³. Ein metrischer Anlass ergab sich erst aus der Umstellung des epischen Fünfzehsilblers, der außerhalb der beiden Choriamben durchaus Einzelkürzen, Dreifachkürzen und andere Freiheiten zuließ, auf den Hexameter mit seiner taktförmig durchlaufenden Struktur, wobei der Wortlaut möglichst beibehalten wurde.

Die Restitution des choriambischen Fünfzehsilbers geht in solchen Fällen mit der Restitution der regulären Wortform einher, ist also im Ergebnis sprachhistorisch abgestützt. Auf gleiche Weise lässt sich – was hier nur angedeutet werden kann – der Großteil der 'homerischen Wörter' erklären, soweit es sich dabei um ähnliche Streckformen handelt wie bei den Analogiebildungen τρίτατος (nach τέτρατος für τρίτος)¹⁴ und λαμπέτονοι (Präsenbildung vom Typ ναεῖται, begünstigt durch die 3. Dual λαπέπον im gleichen Kontext)¹⁵ oder auch dem singulären, künstlich verlängerten ὀσάπτον.¹⁶

Suffixal verlängerte 'homerische Wörter' und sonstige Streckungsphänomene der homerischen Sprache finden sich, wie es nicht nur der allgemeinen Erwartung entspricht, sondern durch die Hypothese auch ganz konkret vorausgesagt wird, überwiegend in sechzehn- oder siebzehnsilbigen Hexametern. Fünfzehsilbige Hexameter scheinen, aufs Ganze gesehen, von metrisch bedingten Nomverstoßen wenig betroffen zu sein; in Versen und Versgruppen dieser Art erscheint die traditionelle epische Dichtersprache als ein in vielen Zügen konsistentes, grundsätzlich festen Regeln unterliegendes Idiom.¹⁷ In vierzehsilbigen Hexametern (8,2 % des Versbestands der Ilias)¹⁸ trifft man jedoch gelegentlich auf andere sprachhistorische Problemwörter, deren Besonderheit – wiederum im Einklang mit der Hypothese – durch metrische Verkürzung bedingt sein kann. Zwei solche Fälle, die eine ausführlichere Diskussion erfordern und zu deren Erklärung der indogermanische Sprachvergleich, insbesondere aber der Vergleich mit dem Vedischen und Avestischen entscheidend beiträgt, sollen im Folgenden zur Sprache kommen: (εῖρ)ος κρείων und ζείδωρος.

¹³ Siehe die vorige Anmerkung.

¹⁴ Vgl. LSI s.v. 'length. poet. for τρίτος, like μέσαστος for μέσος'. Risch 1974, S. 93, beschreibt den Hergang als normalsprachlichen Prozess: 'Dieses Suffix [so. -ος] wurde im Griech. auch auf weitere Zahlen übertragen: τρίτος (aber lat. *tertius*), ... ja sogar τέτρατος neben τρίτος'.

¹⁵ Nach Leumann 1950, 181 f.

¹⁶ Vgl. LSI s.v. ὀσάπτον, 'Ep. length. form of ὀσός'. – Die aufschlüsselnde, um nicht zu sagen verärrterische Einzelform ist bei Leumann 1950 nicht behandelt; Risch 1974 beschränkt sich auf den Eintrag 'ὀσάπτος' in der Tabelle über -ος und -ον, S. 119–122.

¹⁷ Hervorgehoben sei der klar geregelte Partikelgebrauch: in diesem Bereich gelten Wortstellungssätze, gegen die in fünfzehsilbigen Hexametern, im Unterschied zu längeren Versen, nach meinem Eindruck nicht verstoßen wird. Statistisch abgestützte Aussagen – etwa zur Position von δέ – werden sich freilich erst machen lassen, wenn ein digitaler Iliastext auf die Silbenzahl der Verse hin annotiert ist und elektronisch durchsucht werden kann; ein entsprechendes Projekt ist in Planung.

¹⁸ Dreizehsilbige Hexameter sind selten, zwölf-silbige in der Ilias so gut wie gar nicht belegt. Die genauen Zahlen hängen von der zugrundegelegten Textedition ab; für ed. Ludwig finden sie sich oben in Anm. 6.

¹⁰ Von phonologischer Streckung durch Hiatus sehe ich hier ab, ebenso auch von morphonologischer Streckung durch Augment oder νδ ἐπελονακόν (statt Ellison) und vom freien Zusatz bestimmter Partikeln und Lexeme, z.B. ἀρα oder μέγα. – Für den Ryveda weist Agnes Korn (1998) durch den Vergleich elf- und zwölf-silbiger Verszeilen phonologische (durch Sievers- oder Sievers-Lindemann-Varianten), morphologische (durch die Endungsvarianten der 2. Plural Aktiv auf -*thanā* und -*tanā*) und morphologische Streckung nach (durch Suffixersatz oder zusätzliche Suffixe).

¹¹ Gemeint sind, mit den Worten Mann Leumanns (1950, 1), 'solche Wörter und Wortgruppen [...], die sich nicht ohne weiteres einfügen in die wohlbekannten Kategorien griechischer Wortableitung durch Suffixe oder griechischer Wortzusammensetzung, wie sie für Homer in der Darstellung von E. Risch wohl zu überschauen sind', und speziell, 'eine Wortgestalt [...], die sich nicht befriedigend erklären läßt oder die überhaupt nicht im normalen Rahmen der griechischen Wortbildung geschaffen sein kann'.

¹² In alternierenden Schritgestrichen -/_ steht, was bei der Restitution des Fünfzehsilbers aus metrischen und/oder sprachlichen Gründen ersetzt ist. Der thematische Ausgang -οι in Funktion eines Lokativs kann grundsätzlich als -οι restituiert werden, was an Stellen wie A 707 (s.u. im Text) die Kurzmessung vor Vokal erklärt.

2.1. Hexameter, in denen die Namensformel des obersten Befehlshabers der Griechen, εὐρὸν κρείων Ἀγομέμνων# (11mal), oder ihre auf Poseidon bezogene Variante auftritt, εὐρὸν κρείων Ἐνοσίχθων# (nur A 751), können wegen der zwei darin enthaltenen Spondeen von vornherein nicht mehr als 15 Silben haben. Im Rahmen der Gesamtstatistik fallen sie dennoch auf, weil sie in der Ilias¹⁹ zur größeren Hälfte vierzehnsilbig sind (7 : 5). Auch bloßes κρείων Ἀγομέμνων# mit Varianten tritt häufiger als statistisch erwartet in vierzehnsilbigen Hexametern auf, nämlich in 12 von 38 Fällen. Die erste genannte, adverbial erweiterte Formel erscheint vor allem in dem Versus iteratus

(7a) A 102 = H 322 = N 112 ἦρώς Ἀτρεΐδης, εὐρὸν κρείων Ἀγομέμνων und seinen Abwandlungen mit verseinleitendem ἦ γάρ μ' (A 355), οὐδὲς γ' (Γ 178) und αὐτὸς τ' (H 107); die unerweiterte Formel steht z.B. in dem ebenfalls iterierten Vers, der das grundlegende Fehlverhalten Agamemmons benennt:

(8a) Π 58 = Σ 445 τῆν δ' ἔκ χειρὸν ἔλετο κρείων Ἀγομέμνων.

Betrachtet man diese Verse im Rahmen der Hypothese, so sind sie entweder als originäre Hexameter gedichtet und demnach verhältnismäßig jung, obwohl Form, Inhalt und herausgehobene poetische Funktion im Zweifelsfall für hohes Alter sprechen. Oder sie gehen wie anderes Versmaterial aus der vorionischen Schicht des Epos, vgl. oben Beispiel (1) bis (6), auf Fünfzehnsilbler zurück und sind an einer Stelle sekundär verkürzt. An welcher Stelle und warum, müsste dann allerdings gesagt und hinreichend begründet werden.

Da die Diktion der betreffenden Vierzehnsilbler, auch der nicht angeführten,²⁰ der homerischen Norm entspricht, kommt für eine metrisch bedingte Verkürzung allein κρείων in Frage. Über die genaue Lautung und Silbenzahl dieser Wortform gibt der überlieferte Text ohnehin keine Auskunft; hierüber entscheidet in jedem Fall die innergriechische oder, wenn sprachintern nichts feststeht, sprachvergleichende Etymologie. Ohne etymologische Argumente müsste offen bleiben, ob κρείων mit Langvokal, κρείων mit Diphthong oder dreisilbiges *κρεῖων zu lesen ist,²¹ denn der Wortanfang (auch aller paradigmatisch zugehörigen Formen) fällt in Ilias und Odyssee immer ins Biceps eines Metrums, nie ins Longum.

2.2. Über die Etymologie von κρείων, das allgemein als zweisilbig betrachtet wird, kann man nach Aussage der Fachliteratur durchaus geteilter Meinung sein.²² Die

¹⁹ Die längst nicht so zahlreichen, z.T. auch andersartigen Belege der Odyssee sind hier nur stillschweigend berücksichtigt; zum Vokativ κρείων vgl. jedoch Anm. 27.

²⁰ Zu den unter (7a) genannten Fällen stellt sich als siebter noch A 751 εἰ μὴ σπῶσι πατρί, εὐρὸν κρείων Ἐνοσίχθων; zu (8a) vgl. weiterhin B 576, 609, Γ 123, Δ 283 – 311 – 368, I 62, ε 41, 150 und Π 72.

²¹ Nachhomerisches κρεῖων (usw.) lässt für den homerischen Vorläufer diese drei Interpretationen zu und spricht nur gegen ἄκρεῖων, das man ansonsten ebenfalls für möglich halten könnte (s.u. Anm. 26).

²² Vgl. Frisk 1972-73, II 12 und II 137 m. Lit., weitgehend übernommen bei Chantraine 1970, 580. Die neuere Forschungslage berücksichtigt Ch. de Lamberterie ap. Chantraine 1999, 1410 f., indem er

indogermanische Wurzel, zu der das appellativ und onomastisch verwendete Wort gehört, steht dabei seit langem außer Frage: in heutiger Notation lautete sie uridg. *k^hreiH und hatte die Bedeutung 'hervorleuchten, sich hervortun'²³ bzw., dieselbe Vorstellung anders ausgedrückt, 'sich auszeichnen, vortrefflich sein'.²⁴ Sie fungierte als Verbalwurzel (direkt bezeugt durch ved. śrīṇāti 'macht vortrefflich' mit Perf. Med. śīśrye und aktivem Präteritum aśīśrayur) und bildete zumindest ein suffixloses Verbalabstraktum (ved. śrī- f. 'Vortrefflichkeit', speziell 'Schönheit, Glanz, Ansehen'), ein ro-Adjektiv (av. s^hri- 'schön' ~ ved. a-s^hri- 'unschön, häßlich') und einen deradikalen Komparativ (ved. śrēyāns-, śrēyas- = av. sraīti-ah-) samt Superlativ (ved. śrēṣṭha-, im Jveda teilweise noch /śrāyīṣṭha-/ = av. sraōšta-, aav. /sraīšta-/²⁵).

Aus der Ähnlichkeit des Lautkörpers, die allerdings täuschen kann, ergibt sich eine etymologische Präferenz. Der Nom. Sg. hom. κρείων – allerdings nur dieser – stimmt an der Oberfläche völlig mit ved. śrēyān – auch dies nur eine Sandhivariante – überein;²⁶ es bietet sich also an, beide zusammen aus uridg. *k^hreiH-iōs (sic) herzuleiten. Dabei muss man allerdings zu Hilfsannahmen greifen, die in der Darstellung von Frisk ungeschwer als solche zu erkennen sind: „Wie in anderen Wörtern (Schwyzer 526) kann auch in κρείων die *vr*-Flexion (nach ἄρρων, μέδων u. a.) einen älteren *v*-Stamm ersetzt haben. [...] Die sog. komparative Bedeutung steht natürlich dieser Identifikation nicht im Wege, da sie ja gegenüber der absoluten Funktion (śrēyas- eig. 'der in hohem Maße die śrī- besitzt') sekundär ist; Benveniste Noms d' agent 121 ff.“

2.3. Frisk und seinen Gewährsleuten ist die traditionelle Auffassung entgegenzuhalten: Homerisches κρείων, Akk. κρεῖωντα, Gen. Pl. κρεῖωντων, Fem. κρεῖωντος²⁷ sieht nicht nur aus wie ein Partizip Präsens, sondern verhält sich auch wie ein Partizip Präsens. Besonders deutlich wird diese syntaktische Eigenschaft in der Verbindung mit εὐρὸν, vgl. dazu φ 304 #εὐρὸν πῶον ποταμός 'der breit dahinströmende Fluss' und B 849, Π 288, φ 157 ἀπ' bzw. ἐξ Ἀξίως εὐρὸν πῶοντος# 'vom breit dahinströmenden Axios', ferner die Personennamen Εὐρυ-μέδων Δ 228 u.ö. (Gen. -οντος# φ 58), Fem. Εὐρυ-

einerseits auf Narten 1987 verweist (s.u.) und andererseits auf M. Peters, der κρείων auf eine interne Ableitung zu einem *n*-stimmigen Abstraktum (erschlossen aus jav. sraīti-ah- n. 'Schönheit') zurückführt.

²³ So mit Vorbehalt ('etwa') angegeben bei Pokorny 618 und auch schon Walde-Pokorny I 478, vgl. dazu Narten 1987, 290 = 1995, 360: „gewissermaßen an der sichtbaren Manifestation von śrī- orientiert und ohne Einbeziehung von śrīṇāti“.

²⁴ Narten, a.a.O. ('etwa'), übernommen in LIV² 337 (M. Könnel).

²⁵ Nur im Yasna Haptahisti, die Silbenzahl ist also nicht belegt. – Die gesamte indoiranisch-griechische Wortsippe ist ausführlich behandelt bei Narten 1987 = 1995, 340-366.

²⁶ De facto handelt es sich im Vedischen um einen *s*-Stamm mit sekundärem Nasal in den starken Kasus, dessen Nominativ vor anlautendem *l*-lautgesetzlich auf *-yāns** ausging, vor Vokal auf *-yān* (zur Herkunft des Nasals s. Hoffmann 1976, 555 f.). Zumindest außerhalb des Nominativ Singular war der *s*-Stamm auch im Urgriechischen noch erhalten, vgl. myk. me-so-ha, me-so-e = ion. μέσος, μέσος, att. μέσος, μέσος. Das stammulaute *-n* des Griechischen ist von suffixal erweiterten Komparativen auf *-is-on-* übernommen, s. Rix 1992, 167. Formen wie μέσος, μέσος können lautlich nicht auf **mēḡis-on-* zurückgehen; für κρείων (dann wohl κρεῖων, vgl. jedoch Anm. 21) ließe sich zwar eine Vorform **k^hreiH-is-on* ansetzen, die vollständige Gleichsetzung mit śrēyāns- wäre damit aber aufgegeben.

²⁷ Den Vok. κρείων gibt es erst in einem textspezifischen Versus iteratus der Odyssee, mit dem der Phaiakenkönig Alkinoos angeredet wird.

(**krēiHes-íont-*) > **krēhiōnt-* > **kpeioiv-* **kreēiōnt-/* und bedeutete, mit oder ohne *εὐρό-* ('weithin') Glanz verbreitend', nicht-metaphorisch gesprochen also je nach dem Standpunkt des Betrachters 'sich auszeichnend' oder 'berühmt'.³⁸

Falls **kpeioiv* mit Fem. **kpeiova* bis auf weiteres im Verband der Partizipien denominaler Verben verblieb,³⁹ führte die weitere Entwicklung zunächst zu **kpeōv* mit Fem. **kpeōva*. In dieser Lautform passte das Wort auch in den Hexameter, wo es zunächst, nach wie vor morphologisch durchsichtig, neben dem partiellen Synonym *κρετέων* stand.⁴⁰ Dass es nicht bei den unkontablierten Formen blieb, erklärt sich durch die onomastische Verwendung außerhalb des Hexameters. In den Personennamen **Kpeōv* → *Kpēōv*, **Kpeōva* → *Kpēova* dürfte Hypthärese des mittleren /e/ eingetreten sein.⁴¹ Wie üblich, wirkten die normalsprachlichen Formen auf ihre in den Hexametern eingeblendeten Entsprechungen zurück: ein ionischer Dichter, dem die Namensformen *Kpēōv* und *Kpēova* von außerhalb des Epos geläufig waren, realisierte ihre versgebundenen Entsprechungen als [krēōn], [krēōn]. Für ihn und sein Publikum war das nur ein Routinefall von metrischer Dehnung. Letzten Endes trifft diese Beurteilung (s. 2.3) also doch noch eine historische Realität, obwohl sie dem sprachhistorischen Ablauf nicht gerecht wird.

3.1. Ähnlich wie bei hom. *kpeōv* erweist auch bei hom. *ζειδωρος* als Epitheton bewirtschafteten Landes (*ἄρουρα*) erst die ionische und/oder sprachvergleichende Etymologie, welche Lautfolge sich hinter der überlieferten Zeichenkette *ζει-* verbirgt. Anderes steht hier jedoch fest: Der Bildung und Verwendung nach gehört das Kompositum in eine Reihe mit (*ἄλως*) *πολὺδωρος* 'gabenreich, viel schenkend' Z 394, X 88 (als mask. *Πολύδωρος*, Fem. *Πολύδωρη* auch onomastisch verwendet) und Z 251 *ἡμίωρος* (*μῆτρῃ*) 'gütig schenkend'; es muss also als Ganzes nicht älter sein, als man es für homerische Formeln dieses Typs grundsätzlich annimmt. Auch die etymologische Zugehörigkeit des Vorderglieds, aus der auf dessen ursprüngliche oder reguläre Silbenzahl zu schließen ist, steht außer Frage. Da die Verknüpfung mit dem Pluralintantum *ζειά* und dessen außergrichischen Entsprechungen ved. *yáva-* = av. *yauua-* m. 'Getreide', speziell 'Gerste', heth. *ega-* n. 'eine Getreideart (Gerste?)' gesichert scheint, muss das Vorderglied des griechischen Kompositums von Hause aus wohl zweisilbig gewesen sein; die Frage ist nur, wie es lautete.

³⁸ Vgl. die semantische Beurteilung, auch der einzelnen Belegstellen, in LfrGr II 1532 f. (M. Schmidt). – M. Peters (bei Chantraine 1999, 141) gelangt für *εὐροκπεῖων* bzw. *εὐρό κπεῖων* auf anderem morphologischem Wege (s.o. Anm. 22) unabhängig zu dem Bedeutungsansatz 'weithin Glanz habend, verderrnd'.

³⁹ Andernfalls hätte die Hexametrisierung wohl den Anstoß zu einer spontanen Kontraktion **kpeioiv-* > **kpeioiv-* gegeben. Falls dies zutrifft, enthielte das Wort den Kurzdiphthong /ei/, der hier den fehlenden Langdiphthong mit gleichem Öffnungsgrad ersetzen würde.

⁴⁰ Notfalls könnte man die vorgeschlagene Etymologie also auch übernehmen, ohne sich zugleich der versgeschichtlichen Hypothese anzuschließen. Der formelhafte Gebrauch von *kpeōv* (**kpeōv*) – das sich eben darin von *κρετέων* unterscheidet – könnte dann allerdings nicht älter sein als die Eingliederung der Denominativa von *x*-Stämmen in die Verben auf *-έω*; ob diese Konsequenz plausibel wäre, sei dahingestellt.

⁴¹ Vgl. Schwyzer 1939, 252 f.

Hierüber entscheidet die lautliche und morphologische Beurteilung des Simplex *ζειά*. HJ. Frisk unternimmt den Versuch, alle einzelsprachlichen Wörter für 'Gerste' aus der einheitlichen uridg. Grundform **ǵéyo-* herzuleiten. Impliziert sind dabei die Annahmen, dass der griechische Fortsetzer erstens in der Flexion an andere feminine Getreidenamen (*ἀλῦρα*, *κριθά*) angeglichen wurde und zweitens 'mit metrischer Dehnung für *ζε(ρ)αί* steht (wobei die epische Orthographie bei diesem seltenen, mutmaßlich rein literarischen Wort beibehalten wurde)'.⁴² Als Kompositionsvorderglied wäre dann freilich *ζε(ρ)ο-* zu erwarten. Da diese reguläre Stammform aber weder vorliegt noch lautlich zugrundeliegen kann, folgt a.a.O. eine reichlich gewagte Hilfsannahme: „Das Vorderglied *ζει-* kann für *ζε(ρ)-* stehen, wenngleich der Kompositionsvokal *-e-* auffällt (vgl. die seltenen Fälle bei Schwyzer 438) ...“.⁴³

3.2. Angesichts dieser Schwierigkeiten verdient die Alternative den Vorzug, gr. *ζειά* lautgesetzlich auf eine uridg. Ableitung **ǵéyih₂*, *ǵéyidh₂-s* f. zurückzuführen, die von Anfang an derselben Stammklasse angehört wie *ἀλῦρα* 'Spelt'. Nach dieser Auffassung enthält das Wort einen Diphthong, der durch die urgriechische Assimilation von **yi-* zu **ji-* zustande gekommen war und bis zur Monophthongierung im 6./5. Jahrhundert erhalten blieb.

Die Frage, wie das entsprechende Kompositionsvorderglied gelaute hat, stellt sich damit neu. Der Stammaslaut femininer *a*-Stämme wird zwar gern durch den Kompositionsvokal /-o-/ ersetzt, ist aber in homerischen Komposita noch mehrfach erhalten, sowohl in den lexikalisierten Substantiva *βουλή-φόρος* und *βοη-θέ(ρ)ος* (mit Ableitungen) als auch in den formelhaft verwendeten Adjektiva (*Προειδόνων*) *γαλή-(ρ)οχος* und *δδυνή-φατα* (*φάρμακα*). Für ein formelhaft verwendetes Kompositum mit dem Vorderglied *ζειά* ergibt sich aus all dem **ζειδωρος*.

3.3. **ζειδωρος* (*ἄρουρα*) wäre nun allerdings nicht nur lautlich und morphologisch regulär gewesen, sondern hätte sich auch durchaus im Hexameter verwenden lassen. Falls diese durchsichtige Bildung jemals existiert haben sollte, dürfte man sie also auch in der homerischen Sprache erwarten; die homerische Form ist jedoch, wie es scheint, um zwei Moren gekürzt. Warum?

Ohne versgeschichtliche Hypothese müsste die Argumentation mit dieser Frage abbrechen. Da wir aber davon ausgehen, dass der Hexameter einen anders strukturierten, silbenzählenden Vers abgelöst hat, kann diachroner metrischer Zwang⁴⁴ – wie in

⁴² Frisk 1973, I 609. Für hom. *εὐρο-ζος* (*αἶα*, *γῆ*), das Frisk zur Bestätigung verwendet, kommt angesichts von (*γαῖα*) *επεκ-βοα* h. Ap. 341, Hes. Th. 693 nach wie vor auch die traditionelle Verbindung mit *ζωή* (*ζόν*) 'Leben' in Betracht (beide Hinterglieder umgebildet aus **ḥoo-* < **ǵ* *ǵh₂o-*, entsprechend ved. *gáya-* = av. *gaita-*).

⁴³ Schwyzer 1939, 438 stützt sich für *ζε(ρ)ωρος* seinerseits auf August Fick – Chantraine 1970, II 397 übernimmt die Beurteilung Frisks diesmal nicht ohne Bedenken: „Pour *ζειά* il faut admettre un dérivé **ǵe-₁-a* ('alpha long ou bref'), ou un allongement métrique de *ζειά* ce que semble moins plausible (passage du thème en *e/o* du skr. etc., à la flexion en *-ā* d'après *ἀλῦρα*, *κριθά*). Quant à *ζειδωρος* il faut, ou bien y voir une formation libre sur *ζειά*, ou un thème *ζε(ρ)-* contracté.“ Vgl. auch unten 3.4.

⁴⁴ Nach Berg-Lindeman 1992, 193 (zu Füllen wie *ἀνέρος* – *υ* *υ* vor langer Silbe statt *ἀνέρος*): „conditioned by what might be called diachronic metrical pressure“.

Chantraine, P. (1999) Dictionnaire étymologique de la langue grecque ... avec un Supplément sous la direction de: A. Blanc, Ch. de Lamberterie, J.-L. Perpillou. Paris.

- Frisk, Hj. (1972-73) Griechisches etymologisches Wörterbuch. I-III. Heidelberg.
- Hoffmann, K. (1976) Aufsätze zur Indoiranistik. II. Wiesbaden.
- Korn, Agnes (1998) Metrik und metrische Techniken im R̥gveda. Streckformen in Trimeter-Versen. Graz.
- Latacz, J. (2005) Troia und Homer. Der Weg zur Lösung eines alten Rätsels. 5. Auflage. Leipzig.
- Leumann, M. (1950) Homerische Wörter. Basel.
- LfgRE = Lexikon des frühgriechischen Epos, begründet von Bruno Snell. Göttingen 1955-. II. 1991.
- LIV² = H. Rix u. Mitarbeiter, Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammgebildungen. 2. Auflage. Wiesbaden 2001.
- LSJ = H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, A Greek-English Lexicon. 9. Auflage. London 1940.
- Ludwich, A. (1885) Aristarchs homerische Textkritik, nach den Fragmenten des Didymos dargestellt und beurteilt. II. Leipzig.
- Narten, J. (1987) Ved. *śr̥ṇāti*, gr. κρείων, κρέων. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 100, 270-296.
- Narten, J. (1995) Kleine Schriften. I. Wiesbaden.
- Osthoff, H. (1910) Zur primären Komparativ- und Superlativbildung. In: H. Osthoff, K. Brugmann, Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. VI. Leipzig. S. 70-302.
- Risch, E. (1974) Wortbildung der homerischen Sprache. 2. Auflage. Berlin - New York.
- Rix, H. (1992) Historische Grammatik des Griechischen. Laut- und Formenlehre. 2. Auflage. Darmstadt.
- Schwyzler, E. (1939) Griechische Grammatik. I. München.
- Tichy, E. (1981) Hom. ἀνδρογύνη und die Vorgeschichte des daktylischen Hexameters. Glotta 59, 28-67.
- Wyatt, W.F. Jr. (1969) Metrical lengthening in Homer. Rom.

Les prépalatales indo-européennes devant dentale en iranien

ESSAIS DE GRAMMAIRE COMPARÉE DES LANGUES IRANIENNES XIV¹

Xavier Tremblay

I. La loi de Kellens : PIE *k̑t > av. xšt après ā, a, u, r

§ 1. L'article de Jean Kellens "Un prétendu présent radical", MSS XXXIV, 1976, n'avait pas pour objet, son titre le dit assez, d'examiner une loi phonétique ; il n'en a pas moins défini aux pp. 60-68 un traitement qui ouvre des aperçus et sur la préhistoire des dialectes communément appelés iraniens, et sur la conservation de l'occlusion dans la prépalatale en indo-iranien : après a, PIE *k̑t (et par hypothèse *g̑t, assimilé en *k̑t dès l'indo-européen) prend les formes xšt en avestique, mais šr en perse.

¹ I: "Jungawestisch *sanaf*", *Sprache* XXXVIII, 1996, 14-29. II: "Numératifs et compréhensifs dans le Vidēvdāt", *Sitr* XXVI, 1997, 157-172. III: "Sur *parsi* du Farhang-i-Oim...", *Studia Iranica* XXVII, 1998, 188-204. IV: "Avestique *jayaurudhphm*, *jayauram* et sogdien *y'r*", *Sprache* XXXIX, 1997, 123-127. V: "Bildeten die iranischen Sprachen ursprünglich eine genetische Familie oder einen Sprachbund innerhalb des indo-iranischen Zweiges?", *FIG* X, 673-688. VI: "Est la Aktivendung *SPI -ara* in einigen ostranischen Sprachen inneriranische Entwicklung oder indogermanisches Erbe?", *MSS* LXII, 2002, 259-287. VII: "La toponymie de la Sogdiane et le traitement de *xθ et *fθ en iranien", *Studia Iranica* XXXIII, 2004, 113-149. VIII: "Sogdien et Avesta", *Erän ud Anērān, Studies Presented to Boris Il'ič Marshak on the Occasion of His 70th Birthday*, hrsg. v. Matteo Comparetti & alii, Venise 2006, 621-632. IX: "Die Bildung des chotansakischen agentiven Präteritums", *Hydā mānāsa, Cōpux amānē k 70-nemuo co dūa pōxdenus nōgōcepa* A. F. Tpyuñeñeñe, *Studies presented to Professor Leonard G. Herzenberg on the occasion of his 70th birthday*, éd. par N. N. Kazaansky, St. Petersburg, 2005, 75-80. X: "Iranico-Tocharica et Tocharo-Iranica", *BSOAS* LXVIII, 2005, 421-449. XI: "Kanjakt und Kašyarian Saka", *Central Asiatic Journal* LI:1, 2007, 63-76. XII: "Zur Anwendbarkeit quantitativer Argumente und automatischer Analyseverfahren auf die Sprachvergleichung. Unter besonderer Berücksichtigung der indoiranischen, insbesondere der Nuristansprachen", in M. Fritz (éd.), *Morphologie und digitale Welt. Internationale Fachtagung an der Freien Universität Berlin, 7. und 8. Juli 2006*, à paraître dans les IBS. XIII: "Les prétendus cas de traitement perse des prépalatales suivies de *waw* en osète et l'évolution de la séquence *sf dans les langues iraniennes", in *Chomolangma, Demawend und Kasbek, Festschrift für Roland Bielmeier*, éd. par Marianne Volkart, Brigitte Huber & Paul Widmer, Beiträge zur Zentralasienforschung XIII, Halle/Saale, International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, 2008, 561-575.

La transcription de l'avestique suit les usages de Hoffmann-Narten, *Sas. Arch.*, tableau après la p. 89, aux exceptions suivantes près: *n* et *ŋ* ne sont pas distingués sauf dans les apparats critiques; le *hāček* est rétabli sur *z* et *f*; *z* est employé au lieu d'*g*; *u* au lieu d'*m*. Les alphabets ne notant pas les voyelles sont transcrits en grasse italique; une interprétation phonologique peut suivre en italique. Une forme hypothétiquement reconstruite est précédée d'une astérisque *, une forme inexistante de l'obèle †, une forme rétablie par émendation pour l'archétype, mais absente des manuscrits, de la *crux* ‡, une forme rétablie pour la période antérieure à l'archétype par une double *crux* †, une *lectio* attestée dans les manuscrits, mais non retenue par les éditeurs, par une croix de Saint-André ×. La jonction de deux membres de composés est marquée par un cercle souligné °, celle du radical et du dernier suffixe nominal athématique capable d'alterner par un point suscrit ˙, une frontière interne au radical (entre la racine et un suffixe non alternant par exemple) par trois points †, tout autre jointure morphologique par un tiret - , une section d'un mot ne coïncidant pas avec les limites morphologiques par un *circulus* °, une fin de syllabe par un trait bas , , la fin de mot par un dièse #.

§ 2. Les corrélations *yaxšti-* + véd. *yakšti-*, *spaxšti-* + *spas-* avaient été constatées dès Geldner, *Studien zum Awesta* 1879, 24 n. 2 (qui parlait d'“unorganischer Vorschlag”) mais avant 1976 elles étaient mal discernées d'autres phénomènes, comme la syncope en *hišta-* ou la vélarisation de *š* consécutive à la syncope d'*u* en **ušma-* 'votre' > *xšma-*, **ušθri* > *xθštri* B **xwštr* 'chameau'², ce qui en obscurcissait l'explication³. Il est donc licite d'appeler *Loi de Kellens* cette régularité.

I.1. PIE **kt* après *a* et *an*

§ 3. Par rapport à ce que Jean Kellens avait reconnu, il est possible d'accroître le nombre des témoignages de sa loi après *ā* et *q* (les exemples neufs sont précédés d'un point) :

i. • *axšti-* 'paix' (ainsi que sa négation Lsg *ānaxšta* Yt. 32,6 'belligérence' et son composé à premier terme verbal *Fraxdāšti* Yt. 13,1414, *waxt yošt* 'accord', prs. *āšti* 'paix' doit être apparenté au présent passif *paiti auua*. **pasitiā* V. 4,51 'il sera lié'⁵, phl. *pštk* 'pacte, accord'; sogd. S *pšt pašt* AL V,22 'contrat'⁶, et hors de l'iranien à lat. *pax*, *pacit* *pacunt* XII Tab. 8.2; 1.6, *πάσις* 'cheville'; d'une racine **pāk* 'convenir, adapter' distincte de **pēh₂g* 'ficher' (**pēh₂n*-g- > vir. *aingid*, *no-n-anich* 'protéger', lat. *pango*; aor. Narten **pēh₂g*-to > *πῆγο*). Av. *axšti* reposera alors sur **Hoh₂pṛk*-ti, avec simplification ancienne du groupe de trois occlusives **pkt* par aphèrèse de la première.

ii. Sur *paiti.fraxdāštr*, cf. § 9c.

iii. Sur *fraxšti-* 'sève, libation, nectar', possessif *fraxštiia-*, cf. § 16.

iv. • *andxšto anādruxto* FrV. 3 "non détruit, non falsifié" < **ṇHoh₂pṛk*-to (-*ṇnas*).

² Redard, "Camelina" 154 n. 5. De même en sogdien **uxdāna-* > MS *xzdṇ* So 10100g [1]l r 4 'tombe' Henning, "Sogdian Tales", BSOAS XI, 1945, 479 = SP 183, et sans syncope, en *wxšnyy* 'morte' BBB 85 ad 724 *uxdān* < **ṇHoh₂pṛk*.

³ Bartholomae, AF III, 1887, 20, "Arica I", IF I, 1892, 185; "Arica II", IF II, 1893, 260 sq.; in GIP I: 36 § 86 y voyait un phénomène de sandhi initial, reporté bizarrement aux syllabes médiales; Benveniste, BSL XXIX n° 88, 1929, 107, constatant que le phénomène ainsi défini était sporadique, l'attribue à de nébuleux transmetteurs "iranien du nord-est" (sogdo-scythes) de l'Avesta aracide.

⁴ Où le premier terme de composé verbal finit en -*ā* (type *traxšayra-*, *φραξέωρος*) comme en *xšaiārān* "qui a pouvoir sur les mâles <du clan>" (AIG II:1 317 § 120cβ), en vav. *māzārtiia-* 'qui donne la richesse', *māzārtiia* 'qui donne le pouvoir' (où les dissérvantes allongèrent, comme s'ils étaient des mots autonomes, les finales du premier membre, lequel du reste ne se peut comprendre comme impératif, puisque véd. *mādhate* est un *medium tantum*, mais est un thème de présent thématique nu, cf. Jacobi, *Compositum und Nebensatz*, Bonn 1897, 58, tout comme les premiers membres nominaux sont le plus souvent nus), ainsi très probablement qu'au nom vav. *DaJamāzpa*, rdc. *Janāzpa-* 'qui fait revenir son cheval < lors de l'Asvamedha? >' (> *Δαμωσάλα* Césias, mp. *Y'm'sp*, etc.), avec premier membre causatif à degré long attesté par ailleurs en *uxJamdi* V. 14,16 'qui l'élève', sogd. *fš'm* 'envoya' < **fraJamat*, parthe *f'm* 'conduire', selon la déjà vieille proposition d'Elbers, "Neue aramäische Urkunden aus Ägypten", Afo XVII, 1954/1956, 332 et de Gershevitch, "Amber at Persepolis", *Studia Classica et Orientalia* Antonino Pagliaro oblata 1969, II 178. Le rapprochement de *Jama-* et de véd. *kāmā-* 'brûle' par Burrow, JAOS LXXIX, 1959, 260 sq.; R. Schmitt, *Die Sprache* XXI, 1975, 181 sq., en dépit de la faveur de Kellens, TVA I 10; II 262; *Zoroastre et l'Avesta* ancienne. Quatre leçons au Collège de France, Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniques de l'Université de la Sorbonne Nouvelle XIV, Louvain, Peeters, 1991, 67 est impossible phonétiquement.

⁵ Kellens VA 108 n. 14, 122. *هخشيديا* est graphiquement et phoniquement proche de *هخشيديا*.
⁶ Que l'absence de désinence en un thème léger et le traitement *š* dénotent comme un emprunt au bact. *axšro* BD O'9 (BAI XV, 24) ou au vieux-perse tardif

v. • L'anthroponyme *Maxšti-* (GSG *Maxštiš* Yt. 13,131) est probablement un hypocoristique d'un composé **Maxšti-*..., étant donné qu'il est sinon inusité qu'un homme porte un nom d'action féminin en -*ti* simple. Un tel premier terme ne saurait être dérivé d'un adjectif **maxšta-* 'grand' comparable à prs. *mašt* 'beaucoup, plein' < **mak*-to, plus ou moins confondu avec **mēh₂t*-to. En effet, -*t* en fin de premier membre de composé ne s'ajoute pas à un suffixe adjectival, mais le remplace. En *Spitišura-*, *spitišgaona-* 'aubère', **sp* appartient au radical (véd. aor. *āsvati*, *švitānā*; *švitānā*, *švitānā*, *švitānā*; lit. *švitānā* *švitānā* *švitānā* 'briller' (lune, soleil), *švitā* *švitānā* 'étinceler, briller durablement', *švitānā* *švitānā* *švitānā* 'blanchir'). Les composés à premier membre en -*ti* sont peu fréquents. Deux possibilités d'analyse s'ouvrent : le nom **Maxšti-*... était soit à second membre régressant (e.g. *rātišde-* 'accompagné de richesses'), auquel cas *maxšti-* doit refléter l'abstrait **mak*-ti 'grandeur, longueur' répondant au prs. *mašt* !; soit à premier membre verbal recteur du type de *dātivāra-* 'pourvoyeur de biens' ou de *θωρίδευρα*, le second membre ayant la fonction syntaxique d'un complément d'objet, auquel cas *maxšti-* ne saurait s'attacher qu'au verbe parthe **mz-* 'détruire', bact. passé *amato* BD 'partagea son héritage, disposa de ses biens' < **mašta-*, chor. *mz-* 'briser' < **maza-*, *mzy-* 'se briser' < **mazja-*, šuyni *bajū mōz-* 'faire, former' < **ham***māz-aja-*?, *mūdōso* 'pétrir', vha. *māhōn* (vha. *maḡ*). La première hypothèse, qui fait de *maxšti-* l'abstrait de la famille *mas-*, *masita-*, *masar/n-*, possessif *masān* < **mak*ṇ-*yon*, est moins hasardeuse.

vi. Le sens de (1) nom. pl. *yoaxštiāi* av. *abarātām* F.4g (Kling. 264) "qu'ils portent leur attention", gén. pl. *yoaxštiām* 'sens' Yt. 8,45, *yoaxštiāi* Yt. 10,82 'perceptions'; composés endocentriques (2) *Asg pouru.yoaxštim* Yt.10,61 "aux nombreux sens"; (3) *NSg hazarā.yoaxštiš* Yt.19, 35, *hazarā.yoaxštiš* Yt.10,107, *hazarā.yoaxštim* Yt.10,35 = 19,37; Y.9,8 "aux mille sens", avec pour dérivé possessif *yoaxštiuant-*, a été établi par Geldner, *Studien* 61-64, que suivent Gershevitch, *Miθra* pp.187 & 234 et Kellens, MSS XXXIV, 1976, 61 ('type de perception de la réalité').

La traduction 'Anschirung, Anspannung, Geschick' de Bartholomae, AIW 1229, encore suivi par Thieme, *Mitra and Arjavan* 31 n.17, Narten, YH 109 (rudement) 10, et Hintze, ZY 101, est dictée par la volonté de retrouver la racine *yaoḡ-* 'atteler'. Mais, pas plus que l'équivalence avec *māyā* 'transformation' de Geiger, *Amāsa Spēntas* 220 sq., elle ne convient aux textes; en particulier, elle fait fi du *zeugma sruj.gaošō hazarā.yoaxštiš* Yt.19,35 = 10,107 "qui a cent oûtes et mille sens". En outre, -*xšt* ne poursuit jamais iir. **kt*; Hintze ZY 100 n. 39 doit expliquer *xšt* par un doublet (inattesté en indo-iranien) *yaoḡ-š* de *yaoḡ-*.

⁷ Auquel cas le composé original pourrait avoir été **maxšti.hak*, **maxšti.van* (cf. *masa xšābra nivānmi* Yt. 5,130), *maxšti.dā-* (cf. Y. 62,4; Yt. 10,30), etc. L'apparement avec prs. *mašt* remonte à Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895, 46b; 501.

⁸ Qui n'est attesté en aveugle que par *apšitiš.xarāθō* VYt. 38 "qui obtient de la nourriture" et dont aucun exemple perso-mémo en transmission élamite - ne m'est connu.

⁹ En choisissant la racine de véd. *mādhate*, l'application de la loi de Bartholomae requerrait **maždi-*, avec restitution analogique de la source **mašt*-, cf. § 12.

¹⁰ *Yaoštāi* YH. 38,2, dans un synathroïsmos où les termes se réfèrent à la libation (*iθā-*), se rattache plus probablement à *yaoḡ* 'guérison' (comme *farāštāi* < **fraš* gélé en *frāzdāna-*) qu'à *yoaxšti-*.

Yt. 8,8 *yaoxtiuuaptō* Ft P1 B1 L18 M12 et F4g *yōxtaiō* K20, qui participe de la tendance des manuscrits à supprimer l'-s- (cf. Yt 12,1 *yaoxtiuuaptōm* L18 O3; *yaoxtiuuaptōm* Ft P1; *yaoxtiuuaptōm* E1; *yaoxtiuuaptōm* P13 J10 *prima manu*; V.19,30 *yaoxtiuuaiti*: *yaoxtiuuaiti* K1 Jp1, *yaoxtiuuaiti* L4 B2, *yaoxtiuuaiti* L1.2 M2 O2, *yōxtiuuaiti* K10 *yaoxtiuuaiti* Br1; V.20,1 *yaoxtiuuaptōm*: *yaoxtiuuaptōm* Mf2 L2 Br1 Dh1, *yaoxtiuuaptōm* K1 Jp1, *yaoxtiuuaptōm* L4, où le parallèle avec Yt.19,9 etc., où *yaoxtiuu* est assuré, garantit que *yaoxti* est une corruption; cf. Bartholomae, *AIW* 1230), ne saurait *pace* Hintze, *ZY* 100 et n. 40 prouver que *yaoxti*- pour **xt*: il faudrait pour cela ou que toutes les leçons *xst* soient erronées, ou que *yaoxtiuuaptō* Yt.8,8 soit un lemme différent de *yaoxtiuuaptō*:- toutes solutions également onéreuses.

Le parallèle de Meillet, *BSL* XXIII, 1922, 73 sqq et Bailey, *TPS* 1936, 99 avec sogd. *ywc*- 'docere', qui s'explique fort bien autrement, par **y^hauč^h*+11, feint une racine iranienne surrogatoire. L'étymologie par *yaoz*- 'exciter' de Geldner, *Studien* 64 est en revanche fort passable : en effet, *yaoxtiuuaptō*- ne semble pas se référer uniquement aux sens (comme c'est le cas au Yt. 10,61), mais être resté plus proche du sens étymologique : la double *figura etymologica* du Yt.8,8 *uṣāta id āpō yaoxtiueiti aiβita vāta vānti* 'yaoxtiuuaptō' 'il soulève et agite ces eaux, et à l'entour ventent les vents agités', éclairé par le parallèle avec Yt.18,5 *hāmō yaoxti* 'l'été/le vent', *hāmō vāto* 'l'étoile Sirius s'excite, et le vent tout ensemble...' indique que *yaoxti*-, avant d'être la 'perception', fut l' 'agitation', le nom d'activité de *yaoz*:- le sens étymologique 's'agiter' et celui second 'percevoir' sont possibles dans la triade d'épithètes héroïques (not. kaviennes) *θannaγ^hant- varəəγ^hant- yaoxtiuuaptō*- Yt.19,9 = 45 = 8,49 = 12,1 = V.19,30 = 20,1 = Yt.19,72 "éveillé, actif, attentif / vif".

Il est par là même superflus de poser une seconde racine iranienne **jaof*- 'chercher', reflétée par l'avestique et l'emprunt arm. *yoyz* (*zayne* 'ap' *yoyzen* *het* 'anosca' *tūn* *ēpīθesin* *tūn* *ēθnūn* *II* Mac.14,15) et dont *yuzem* '1. agiter, soulever!'; 2. inspecter, fouiller, perquisitionner!'; serait, en son seul second sens, dénommatif, puisque *yuzem* ne distingue pas 'agresser, agiter' de 'rechercher', par lui représenté non comme une activité spéculative, mais toute physique de fouille : en Gen. 31,33 *miteal Laban yuzer if tan Zakor* 'ay eleseleθān dē laβan hēreūnθesen eis tōn oīkon leias, Laban perquisitionne brutalement le camp de Jacob à la recherche de ses idoles, se promettant

11 **y^hauč^h-qia* avec dissimilation **y^huč^h-y^huč^h*, av. *aoša*-, *aoštaiya*-, véd. *āyacyi*, cf. Kellens, *VA* 124; Henning, *BBB* 56 prior nota ad 494; *JRS* 1944, 140 n.2; BSOAS XII, 1946, 310; apud GMS §§ 209 & 220, préférable à Hintze, *ZY* 100. Le degré plein d'*aša*- est analogique d'*aogvda*.

12 mss. *Tūlirim* *stātram*, importation du N^y.18; S.2.13 que la vulgate indienne cite in toto.
13 Avec Gershevitch, *Mithra* 187; 234, rétréci apud Hintze 99 n. 30, mais non Hübschmann, *AG* 424 ou *Antyān* III 404.

14 Exemples: *επαρθεσεν το υδωρ εν γυαρι* *Jn*h. 5,4, cf. 5,2; or *manavand xndra yuzen, ew ok^h tatesut^h iwn Astacya* 1 Tim. 1,4 *αἰτνες ἐκζητησεις παρθεσενυ μᾶλλον ἢ οἰκοφυαν θωο* "qui agite plutôt des soins «inutiles» que l'économie de Dieu"; *ερερενεν θυμον* *II* Mac. 14,4, cf. *Prov.* 25,1.

15 Exemples: *harc^h-c^hes* en *yuzase^h* 'es égaré/égaré' καὶ ἐρανήσεν *Deut.* 13,14; *yuzase^h-in* *πιν* *k'o* 3 *T*ag. 20,6 = *ερενήσουσιν τὸν οἶκόν σου* 3 *Reg.* 21,6, en *yuzase^h-in* *xndrak^h-n* *zamenayn* *zanaparin* *εξεζητησεν οἱ καταδίκωντες πάσας τὰς ὁδοὺς* *Isaie* 2,22.

de tuer le voleur. En iranien, l' 'agitation' a désigné la perception, ressentie comme une activité de l'âme, cf. lat. *motus animae*, *stimulus*, fr.cl. *émotion*¹⁶.

L'anomal degré plein du participe passé passif, tant en chotanaïs *āyošta-* *Z.4*,101, *nyaušta-* *Z.12*,45; 14,91 qu'en sogdien inf. B **y^hwšt* *VJ* 1153 (GMS Add. 818), *M* **y^hwšt* *Kāw.* 5,11, *Lettres* *man.* II 21, PPP **y^hwšt^hk* 'tourmenté' *Dhu.* 4, **y^hwšt^h āyōštē* *PB* b 851⁷ peut avoir été analogique des formes faibles d'un présent ou aoriste acrostatique **jēug^h-t* 'remuer, inquisitionner', moy. **jādu^h-a* 's'agiter' (≥ pst. medium tantum *chot.* *āyayšāri* 'être troublé'), qui pourrait expliquer aussi le degré plein de *yaoxti*-.

vii. *yaxštī-* 'tige', attesté dans les bahuvrhis Apl f.¹⁸ du Y. 57,6 *yō paoririō barasma frastōranata θriiaxštīšča panča.yaxštīšča hapta.yaxštīšča nauua.yaxštīšča āxšnāšča maiδiδi.paitištāngša* "qui le premier déploya des barasmans : à trois tiges, à cinq tiges, à sept tiges, à neuf tiges, allant jusqu'au genou, passant dans l'entrejambe", est l'équivalent de véd. *yaxštī-*, f. 'bâton, gourdin'. Le seul répertoire hors de l'indo-iranien¹⁹ semble *λκτέα*: *ἀκόντιον* *Hsch.*, chrypr. *λκμῆνος*, *αλχητή* 'lance', *λξ* 'doryphore', lat. *ico* 'atteindre' < **h₂i-h₂ik-6-*, lit. (*ji*)*šēmas*, mais le *Schwebeablaut* **h₂ei^h/*h₂ekti^h* s'explique si peu qu'il est peut-être préférable de considérer iir. **jak^h-6-* comme un dérivé locatif à vrdhhi ectopique d'un PPP **h₂ik-16-* comme **h₂ekmenō- > Himmel*, *heaven* de **h₂ek-mōn* 'pierre' > *āšmān*-, *ākmōn*, lit. *akmuō* et pl. *āšmenes*, etc.²⁰

viii. Sur *spaxštī-* cf. § 15f.

ix. *ahxšta-* 'cent mille', litt. 'trop grand pour être considéré' < **f^hsom^hkk(H)-to* correspond exactement, excepté l'intrusion du degré plein, à sct. *āsankhyāta-*. Étant don-

16 Cf. Bechtel, *Sinnliche Wahrnehmungen*, Göttinge 1877, 2.

17 Le degré du passif 3sg **y^hwšt āy^hušt* *Dhy.* 241, opt. **y^hwy* *Dhy.* 168 ne peut être déterminé.

18 Sauf à supposer une ellipse que le contexte ne permet pas de suppléer, *θriiaxštīšča panča.yaxštīšča hapta.yaxštīšča nauua.yaxštīšča āxšnāšča maiδiδi.paitištāngša* se rapportent à *barasma*, compréhension issue (sans d'un collectif holokinétique -mō comme en *dama* Y. 71,6, *han-dama* *Yt.*14,56, *nama* *Yt.*15,49sq), comme il se doit féminin en avestique : *mayangm* *irimaingm* *Y.* 14,6 'trous d'impureté'; *vispahu* *karšuwoh* *Yt.*10,96; *vispāda* *id* *dāngm* *Yt.*8,43, *paurnūd* *id* *dāngm* *Y.*16,3par, *vispā* *dāngm* *Y.*19,37, *varh^hid* *dāngm* *Y.*71,10, *dāngm* *dāngm* *Yt.*19,18 'de ces créatures', cf. Bartholomae, in *GIP* I:1 §229 *Ann.* Tremblay, *StR* XXVI, 146 sq. (op. cit. n. 1). Les désinences masculines d'*āxšnāšča* et *maiδiδi.paitištāngša* *Y.* 57,6 s'expliquent par ce que les composés de thèmes en -u- et en -a- sont souvent épiciques comme en grec : cf. *vispāitāmca utatātām* *Vsp.* 18,2 = **P38, ya^h stin^h sari* *ir^hileiti* *naša.zmanasna* *pātrīšta.xšdrasča*, *kuša aēšgm* *baodō* *jasati?* *V.* 13,50 "quand une chienne meurt dont la fertilité est morte et «un chien» dont la semence est épuisée, où va leur (GPI, m.) āme?".

19 Oss. iron *yexr*, digor *axse* 'verges, knout' appartient non à *yaxštī-* *pace* Miller, *IF* XXI, 1907, 328 n° 42, mais à iron *axsun*, digor *axsun* 'viser, tirer sur', sct. premièrement subjunctif en -so- 'vouloir voir' comparable à *δφομα* (en tous cas la comparaison chez Cheung, *EDIV* 171 avec véd. *ak^h* 'marquer, oreiller', *ōḍḍ^h* < **h₂ok^h-u* est impossible, puisque le **k^h* y est d'origine palatale, *PPP* *ašta-*).

20 Des dénommatifs en -i- à vrdhhi non patronymiques sont *sarathri-* 'automédon' de l'adv. *sardtham* 'ensemble en voiture', av. *xšāudri*-'alcoolique', *māzdaiastrī-*, *sarathri*-'(ab)régement en première syllabe de mot long), *varəθrayni-* 'victorieux' et les noms de moi vieux-perse *bāgāyādi*-'mois du sacrifice aux dieux' (*AIQ* II:2 303 § 190a), *θa-a-i-ga-ca-i*-'mois de l'aller' *θaigaci*-'(d) ou *θaigaci*-, *ēlam*. *ša-a-kur-ri-zi-zi-i* (cf. syncope), dérivé de **θigra-ka*, sct. *θigru*-(suivant Rüdiger Schmitt, *Menologion Bagistanlo-Persepolitannum*, *Studien zu den altiranischen Monatsnamen und ihren elamischen Wurzeln*, *SOAW* DCCV 36-40, qui cependant restitue la prononciation comme *θāp*-, avec une vrdhhi i → ai indienne et non iranienne); sur la valeur locative *Paṭini* *IV* 2 67-70.

né la tendance des groupes $C_1C_2C_3$ à se simplifier en C_2C_3 , le prototype pré-indo-iranien peut avoir été $*k^{h}t-o$. *ahaxšta*- pourrait indiquer que la loi de Kellens valait à l'initiale.

Il n'y a pas d'attestation avestique récente à la finale.

1.2. PIE $*k^{h}t$ après i

§ 4. Jean Kellens établit encore que l'affrication vélaire de la tectale palatale $*k^{h}t > \check{r}t$ était entravée par une i antécédente:

x. Sur vav. *ištri* 'sacrifice', mav. *išta* 'sacrifié' et (xi) *yaštara* 'sacriifiant', cf. § 13.

xii. *dišti*- 'ἄλγας', empan moyen de dix doigts', ASg *dištm* V.17,5; inst. ou premier terme de composé *dišti* F.27a), véd. *ku-dišti*- KS (Liebert pp.30 & 153sq) de *ṽdaś* 'montrer', cf. NSg gāth. *a-dištiš* Y.44,8 'mention < dans le sacrifice >'.
 xiii. *pištra*- 'métier', dérivé de *pašs*- 'marquer'.

xiv. *pištra*- 'mortier' peut être rattaché à deux racines, (1) $\check{p}ašš$ (véd. *pināsti*, πινάσσει, Gsg *pišatō* Yt. 14,19 < $*pi-n-s-nt-ē$, *pišra*- avec décrébréalisation au contact d'*r* comme en *švaratū*-, *θβisra*-, *ištrāh usrāh* AIG I 232 § 203ba) ou (2) $\check{p}aiš$, chot. *ptysnaš* 'grain à mouler' uel *sim*-, sogd. *pyz*-, *yaṇbōi piz*- 'frapper' (Skjervø, BAI XV, 2001, 6; Dhātup. *piṇjayati* 'frapper' Tu 8159), racine sans pendant hors de l'indo-iranien, peut-être engendrée par la même contamination par la racine $\check{p}eh_2g$ 'ficher' (aoir. Narten $\check{p}iḥxro$) de la racine $\check{p}iḥr$. $\check{p}aiš$ 'frapper, presser' que celle à laquelle la racine $\check{p}aiš$ 'inscrire' doit son PPP bâtarde av. *pouru.paxšta*-, *šra.paxšta*- (voir § 5.xvi).

xv. PPP $*a^{h}ciθa^{h}oirištəm$ (mss. *ačīθōir*) N. 29 'qui ne peut être expié par une pénitence', *auua^{h}oirištəm* V. 4,22; 25 'attaque' et nom d'instrument *uruušta*- 'catastrophe' d'*uruušaš*- 'tourner'.

§ 5. Les deux mots où *xšt* semble provenir de $*k^{h}t$ après i s'expliquent autrement.

xvi. Le PPP de *pašs*- 'orner' ($\check{c}anku.paššmno$ 'orné de violes ou de grecques') est traditionnellement édité comme *frapixštəm* Yt. 14,27. Jean Kellens préconisait déjà (MSS XXXIV, 62; 70 n. 10) la lectio *frapaxštəm* d'après J10 et *pouru.paxštəm* Yt. 5, 126, et plaiderait pour une confusion de deux racines, $\check{p}eik$ 'graver' et $\check{p}eh_2g$ 'ficher', le PPP avestique venant supplétivement de cette seconde. Le sogdien atteste tous les stades de la confusion des deux racines au PPP : prs. *np^{h}(t)ys*- 'écrire' < $*ni^{h}pašaja$ -, prēt. *np^{h}xšt* *nəpaxšt* AL III 26, V 32, SDGM B.4 v 4, *np^{h}xšt* *nəpaxšt* SDGM B.8 v 4, *np^{h}xšt* *nəpaxšt* SDGM Nov. 3 v 21, Nov. 4 v 14, A.16, 15, *np^{h}xšt* *nəpaxšt* B.5,14sq., A.13 v 1 'fut écrit', parfait S *np^{h}xštw* *δ^{h}r*- SDGM B.18,15, I 14, B.17,1, MS Qarabalyasun 6^a, mais *np^{h}xštōr*- PB c 11, c10 'a écrit'; B inf. passé *np^{h}xšt* AL II 29, *np^{h}xšt* SDBM B.5, 13sq., *np^{h}xšt* P.3,198, P.7,75, SDGM A.16,15, B.11,4 *nəpaxštē*, *np^{h}xšt* *nəpaxštā* P.15,16, PPP *np^{h}xšt* Dh. 47, Vim. 123, P. passim, *np^{h}xšt* P.7,96, ASg *np^{h}xštw* MTKI 390, NSg n. *np^{h}xštw* C2 57v23, 94c27 *nəpaxštā*, PPP *np^{h}xšt* M.1961, X

²¹ Fragment (I) de Hansen, "Zur soghdischen Inschrift auf dem dreisprachigen Denkmal von Karabagsun", *Journal de la Société Finno-Ougrienne* XLIV:3, 1930, 15, reproduit à la pl. XXXII-1 de Radloff, *Atlas der Altherthümer der Mongolei, Arbeiten der Orkhon-Expeditionen*, St.-Petersburg, 1892, apparemment disparu depuis et non réédité par Takao Motyasu, Yutaka Yoshida & Akio Katayama, "Qara-Balgasun Inscription", *Provisional Report of Researches on Historical Sites and Inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998*, The Society of Central Eurasian Studies, Osaka University, 1999, 209-224.

np^{h}xšt *nəpaxštē* ST II I 81a, pl. *np^{h}xšt* 89 (C14). Le thème de passé prend en alphabet sogdien un aleph médial avec une fréquence trop élevée pour qu'il ne s'agisse que d'une *scriptio uberior* pour *ā* et en ses plus anciennes attestations (*Anciennes Lettres*, *Lettres du mont Muv* le plus souvent, *np^{h}xštōr*- PB) il est un thème lourd: il faut donc restituer une prononciation *nəpaxšt*. L'étymon $*pāxšta$ - (< $*pēh_2g$ -to- à degré plein analogique de l'aoriste Narten moyen $*pēh_2g$ -to) est confirmé par le *yidya*-munjī (§ 21). D'autre part, les lettres du mont Muv portent deux fois *np^{h}xšt* *nəpaxšt*, dont l'i ne saurait provenir que du PPP $*pišta$ - de $\check{p}aiš$, qui devait produire en avestique $*pišta$ -, en sogdien le thème léger $*p^{h}išt$ -, NSg m. $*pištī$ $*p^{h}(y)št$. Les formes avestiques et les autres sogdiennes sont des contaminations de $*pāxšta$ -, sogd. $\check{p}axšt$ et de $*pišta$ -, sogd. $\check{p}išt$ -. D'abord apparut $*pāxšta$ - à voyelle brève médiane, ancêtre direct d'avestique *frapaxšta*- et du thème léger sogdien manichéen et chrétien. Puis $\check{p}axšt$ - et $\check{p}axšt$ s'hybridèrent à leur tour en un thème lourd $\check{p}axšt$ (e.g. *np^{h}xšt* *nəpaxšt* SDGM B.8 v 4) et un thème léger $\check{p}axšt$ - (surtout au parfait S *np^{h}xštw* *δ^{h}r*-). Il est impossible de savoir si le bactrien *uḥxro* 'écrivit' du pst. *uḥxro* repose sur $*pišta$ - devenu phonétiquement *pišta*- à la différence de l'avestique (cf. § 4), ou sur une forme bâtarde comparable à sogd. *np^{h}xšt*.

xvii. *nixšta*, au Yt. 10,127 $*nixšta$ *ahmāy* *vazata* *atarš* *yō* *upa.suxštō* *uyrəm* *yō* *kauuam* *x'arənō*, ne peut grammaticalement être qu'un nominatif de nom d'agent en -*tar* ou qu'un thème à nasale. *Ipsa facto* sont condamnées les comparaisons avec *ništa*- (Justi, Geldner, KZ XXXV, 1881, 530 n. 205) et avec iron *nux*, digor *nix* 'front' (Gershevitch, *Mithra* 277 sq.), lequel du reste s'explique autrement²². Un adverbe en -*ta* (Bartholomae, *AIW* 1080) serait une formation sans équivalent indo-iranien. Seule l'hypothèse d'un nom d'agent en -*tar* conduit à une analyse possible. Un tel nom ne peut être dérivé que d'un verbe transitif, ce qui exclut tout verbe de position; en outre, dans la représentation à Bamiyān de la scène du Yt. 10, 125-128, deux $*šphynx$ *kinmaras* mi-hommes, mi-dragons lampadophores, emblèmes du *x'arənah*, voient de part et d'autre du char de Mithra²³. *Nixšta* *ahmāy* *vazata* *atarš* ne constitue pas un pendant avec *upauuazata* *taxmō* *dāmōiš* *upamanō* *hā kəhrpa* *varəzahe* "à sa suite vole le puissant « Deuil de la création » (ou « Harangue de la création », nom d'une prière perdue) sous la forme d'un verrat sanglier (c'est-à-dire de *Vərəθraγna*) en signifiant 'devant lui' ou 'derrière lui'. La seule analyse satisfaisant à la fois à la fresque de Bamiyān et aux contraintes morphologiques fait de *nixšta*- le nom d'agent $*ni^{h}k^{h}wks$ -ter- de *čašta* < $*k^{h}wēk$ -s-toi 'montrer' (pour la préverbation cf. chot. *nišasde*, *yidya* *nišāš*- 'montrer') et le Yt. 10,127 se traduira donc "comme son héros vole à quelque distance de lui <Mithra> le feu allumé par contact (friction: le feu du sacrifice?), qui est la Gloire des Kavis".

1.3. PIE $*k^{h}t$ après r

§ 6. Contrairement à ce que Jean Kellens semble avoir pensé, sa loi s'applique aussi après r : seul son embarras à expliquer *xšt* induisit en effet Bartholomae, IF III 1894, 3 n. 3 (rétracté *AIW* 795), suivi par Mayrhofer, in *IIr*. 145, Kellens, MSS XXXIV,

²² Johnny Cheung, *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism*, Wiesbaden, Reichert, 2002, 210 sq.

²³ Frantz Grenet, BAI VII, 1993, 88 sq. avec fig. 2.

70 n. 9 et Hintze, *Zamyād Yašt* 147 à concevoir que dans l'énumération du Yt. 19,18 < *z'arənah Aməšanəm Spəntanəm* > yōi hantī dīghəm dāmanəm yaš Ahurahe Mazdā dātarašča maraxštarasča θbaraxštarasča aiβiixštarasča nipātarašča nišharatarasča "« la Gloire des Immortels Bienfaisants » qui sont les créateurs, raboteurs, coupeurs, surveillants, protecteurs, gardiens desdites créatures"²⁴, (xviii) *maraxštar-* (nom d'agent de *marz-* 'froter, polir') et (xix) *θbaraxštar-*²⁵ puissent être des créations instantanées par polyptote analogiques d'*aiβiixštarasča*. Sur vav. *θbərəštar-* cf. § 9.

§ 7. Une *i* subséquente semble induire une palatalisation du groupe **kt* en *št* après *r*, comme lorsque **kt* suivait immédiatement une *i*.

xx. *Arštī-* Y. 57,33 'Rectitude' peut être issu régulièrement de **h₃g₃tī-*. En revanche, ni son synonyme (xxi) *Arštāt-* < **aršta-tāt-*, ni la base d'icelui le PPP (xxii) **aršta-* < **h₃g₃tō-* enfreignent la loi de Kellens. *Aršta-* avait été évincé comme PPP vivant de *raz-* 'tendre' par (xvii) *rāšta-* et *št* ne pouvait donc y être suscité par la règle synchronique *z + t* → *št* attestée par les exemples (xxxvii), (xliv) et (xlvi-lxvi). En revanche *Arštī-*, *aršta-* et *Arštāt-* apparaissent comme dérivés de l'adverbe av. réc. *arš* < **h₃g₃s* 'directement', à la manière d'*arš. vacāh*, *arš. manah*, *arš. šiaōθna-*; Justi 32 et Bartholomae, AIW 204 sq. n. 1 ne les expliquaient pas autrement.

xxiii. *θbaršti-* Y. 19,8 en face de (xvii) *θbaraxštar-*;

xxiv-xxv. *Vouru.baršti* *Vouru.jaršti* Yt. 10,133 par. "les régions de la Grand Combe"²⁶ et du Grand Erg²⁷;

xxvi. **haršti-* 'émission' (DSg *apaṇharštiše* 'rémission', *upaṇharštiše* N. 108 "pour infuser le Haoma"); sur (lx) *haršta-*, cf. § 14d.

xxvii-xxviii. Sur vav. *daršti-* 'vision', *həm.pāršti-* 'conférence', cf. § 9c.

Néanmoins, il n'est pas exclu que (xxiii-xxvi) soient des formations neuves de l'avestique, à une date où la loi de Kellens était tombée en désuétude, cf. § 14.

²⁴ Sur la distinction entre dieux créateurs (Ahura Mazdā au premier chef) et dieux conservateurs (Ātar) dans le mazdéisme cf. Tremblay, "Le Yasna 58 *Fūšā Məθra Habašta* [Notes de lecture avestiques V]", *Annuaire du Collège de France* CVII, 2006-2007, 692 sq. Sématiquement, les verbes se groupent ici trois par trois, mais la coordination semble être du type *Aā Bā Cā...* Nāa. Le Yt. 19,18 semble considérer deux types de création, par la varlope et par la gouge.

²⁵ Le suffixe est abrégé en *dātārāšča maraxštarāšča θbaraxštarāšča* etc. du fait de l'accent d'enclose; les Immortels Bienfaisants ne sont pas les auteurs potentiels ou affectés, mais habituels ou effectifs des actions susdites, pour quoi exprimer des noms d'agents anankétiques **d^heh₃-tor-es*, **h₃merg₃-tor-es*, **tyēr₃-tor-es* etc., à suffixe long en indo-iranien, sont attendus (Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action* 24; Tichy, *Nomina agentis*, 376 sq.). En l'accusatif *aiβiixštarāme* Yt. 10,103, l'accent d'intensité de phrase sur l'*ə* n'a pas entraîné d'abrègement de l'*a* du suffixe du fait de la différence de timbre des deux voyelles et de la plus grande débilité d'*a*: en *dātārāšča maraxštarāšča θbaraxštarāšča* etc. l'*a* de la désinence était sans doute mi-longue *ž*.

²⁶ Interprétation la plus simple, que *baršti* soit identifié avec véd. *bhr̥gti-* 'dard', sogd. *βnš βapš* P. 19,21 'cramière' (reconstruit comme **barša*- GMS § 345, mais peut-être en **baršti-* > **βaršē* le groupe *šz* normalement conservé a-t-il pu s'alléger après *š*) ou rattaché à *barəz-* 'hauteur'. Une traduction ('aux) larges prés' suppose un emploi topographique du radical de *barəziš-* 'cousin', véd. *bharīš-* 'cousin d'herbe' que l'emprunt iranien en indien *bhr̥va-* 'gencive' est insuffisant à corroborer.

²⁷ En rapprochant *jaršti-* de *gharšai* 'froter', pšt. *əyaz-ai* 'pétrir', munjī *dīgəng* 'farine'. Simple supposition, que la nécessité d'un degré plein du radical pour expliquer la palatale *š* sinon inattestée en indo-iranien ne rend que plus chanceuse.

II. L'extension et les infractions à la loi de Kellens

§ 8. La règle **kt* > *xšt* n'a pas été reçue dans les manuels : Hoffmann–Forssman 102 § 68db ne mentionnent que *št* comme produit de **kt* en avestique ; Johanna Narten, *YH* 197; 199 tient l'*x* des séquences *xšt* issues de **kt* pour secondaire, sans approfondir. En effet, les contre-exemples, au moins apparents, l'emportent en nombre sur les attestations. Pour ce qu'il considérait comme un « long détour » (p. 68) à l'objet premier de son article, Jean Kellens ne les pas examinés. En outre (p. 63 sq.), il tendait à considérer l'*x* en *xšt* issu de **kt* comme un signe diacritique notant une prononciation [x] *uel sim*. plus vélaire que *št* issu d'*st* après *i*, u et liquide, distinction ultérieurement négligée par les scribes ultérieurs. Par là même, il n'avait pas à rechercher de causalité aux exceptions. Si cependant l'hypothèse graphématique était juste, *xšt* devrait se rencontrer surtout dans les meilleurs manuscrits, ou en certaines familles, ou encore devant une séquence *št* de n'importe quelle origine, sporadiquement, comme les graphies inverses *xšt* pour *š* du pehlevi²⁸. Il n'en va pas de même en avestique, et les exceptions, loin d'être gouvernées par les lois ou le caprice des scribes, sont linguistiquement motivées.

II.1. PIE **kt* en vieil-avestique

§ 9. Il semble pourtant qu'en (xix) *θbaraxštar-* l'*x* ne soit qu'optionnelle, parce qu'y répond en vieil-avestique *θbərəšta* Y. 29,6, *pāiū θbərəštara* "le gardien et le sculpteur"²⁹ Y. 57,2 (où la longue de *pāiū* trahit une citation vav.), maladroitement limité en **pāiūēa θbərəštara* Y. 42,2, qui convainquit Jean Kellens de l'invalidité de sa loi après *r*. Pourtant la confrontation des quatre paires parallèles

- a. (xxix) vav. *θbərəštār-*, contenant la labialisation spéciale au vieil-avestique d'*a* devant *r* (*šr*) (aor. rad. 3Sg *dōrašt* 49,2 'affermir', *ōrašt* 'fit') vs. av. réc. (xix) *θbaraxštar-*.
- b. (xxx) vav. *frəštašt-* dont l'identité avec av. réc. (iii) *fraxšti-* Yt. 1,30; 10,65 'suc, sève' fut établie par Johanna Narten, *YH* 202 (cf. § 16)
- c. (xxxi) vav. aor. sigm. 3Sg moy. *frašta* 'demande' et (xxv) Gsg **həm₃pərəštōiš* Y. 33,6 (cf. **həm₃pərəštōiš* vulgate J7 H1 L13 L1 L2 O B2)³⁰ vis-à-vis de (ii) av. réc. *paiti.fraxštar-* 'interlocuteur' Yt. 13,91 sq. < **prek₃-tor* suggère au contraire que la loi de Kellens, obligatoire dans l'ancêtre de l'avestique récent, ne s'appliquait pas en avestique ancien.

§ 10. Le seul produit attesté de la rencontre **kt* est *št* dans le corpus vieil-avestique. xxxii. vav. 3Sg inj. *tāšt* Y. 44,7 'équarrit', PPP *taštō* Y. 49,9 < **rēkšt* < **tek₃-t* (cf. § 14a.xlviii).

xxxiii. vav. *daršti-* (**dərəštōiš* Y. 33,6, cf. *dərəšti* P4 Jp1 K4 J7 L13 B27) et (xxxiv) PPP APl n. *aibi.dərəšta* 'visible' Y. 31,2; 50,5, repris en *aiβi.darštaiš* Yt.

²⁸ **xšt* s'étant simplifié en *š* après voyelle longue (Hübschmann, PS 234 § 125c), certains mots où *š* y avait une autre origine purent être écrits *xšt*: oss. digor *korun* 'travailler', pašto *kwaj*: 'se donner du mal', mprs. M *kwš*, phi. *kwšx*.

²⁹ D'après Bartholomae, AIW 889, s'appuyant sur la tradition pehlevie, Miθra et Ahura Mazdā (auquel cas *pāiūm* au Y. 46,7 pourrait aussi désigner Miθra).

³⁰ Dont *ham₃pārta*- H. 2,14 est analogique.

13,146 (où l'instrumental pluriel en fonction d'instrumental pluriel et le verbe *θrāiēnte* 'protègent' dénonce une réminiscence d'un passage vieil-avestique perdu).

xxxv. vav. prs.³¹ 3Sg moy. *frašāta* Y. 43,14, 'il reçoit' – qui entraînera après lui *frašāta* Yt. 11,5 – et (xxxvi) le PPP *aštō* 'envoyé' Y. 51,12.

xxxvii. Aucun dérivé de la racine *vyaraz* ne contient de vélaire en avestique récent (cf. § 146) ; il faut y voir l'influence de *huarəušta* – YH. 35,2 ; 36,5 ; Y. 49,4, *duzəušta* – Y. 49,432 (et de *duzəuštašnāh*).

xxxviii. vieil-avestique prs. 3Sg act. *vašti* 'veut', *ušti* 'souhait', *ušta* 'souhaité'.

§ 11. Le groupe *xšt* n'apparaît en vieil-avestique que pour représenter *k(w)st :

xxxix. en l'aor. sigm. moy. 3Sg *baxšāta* 'alloua' < *b^hag-s- (véd. *bhag-*, *φαγεῖν*).

xl. en l'aor. rad. 3Sg *vaxšāta* Y. 34,11, etc. de *vaxš-* 'croître', pst. *uxšāta* < **h*ye_g-s.

xli. au PPP *daxšāta* 'signe'³³ du verbe *daxš-* 'marquer, pointer'³⁴ < **dek*w-s- (hitt. *te-ik-ku-ūš-ē-iz-zi* 'se montrer', ineffic en -je-³⁵ ; mhet. *te-ek-ku-ūš-šā-mi* 'dénomme' KBo V 3+ I 11 < pst. thém. **dek*w-s-). *Daxšāta* désigne semble-t-il dans les Gāthās le ravissement du sacrifiant buvant le Soma, ou des *omina* auspiciens permettant de choisir le jour du sacrifice (cf. Y. 34,6 ; 43,7) :

Y. 51,9ab *yam xšnātəm rānōibiā dā θpā aθrā suxrā Mazdā*, | *aiiaṇhā xšustā aiib*
ahuuāhū dāxštəm dāuuiō 'la satisfaction que tu instaures par le <partage> en deux des

³¹ Dans une relative itérative : *hiiaṇ nō frītiā* **vaδōmnō isua daidti*, *maibilo*, *Mazdā*, *tauuā rafnō* *fraxšnānəm*, *hiiaṇ θpā xšāθrā Ašā hāzā frašta* 'Ce qu'un gentilhomme donnerait à son ami quand il le voit, et bien <donne> -le moi, ô Mazdā, <à savoir> ton aide et ta prévoyance, que <ton ami> reçoit par ta puissance selon la vérité'. Un présent radical **h*ye_g-k-ti (> hitt. *henki*, > vit. *ro-icc*), moy. **h*ye_g-k-to s'opposait par *Schwebeblaut* et changement de type apophonique à l'aoriste **h*ye_g-k-to (Peters, *Sprache* XXI, 1975, 41).

³² L'absence de variante *θvaršta* laisse à penser que l'ouverture de *θ* en a devant *rš* était déjà vieil-avestique après *vaw*.

³³ Avec les acceptions 'marque (V. 13,22; *ēiθrō.daxšāta* - V. 1,14 Gl. 'patent, qui donne un signe évident de'), stigmaté (V. 2,29), écrouelle (Yt. 5,93; V. 2,29), arsure (V. 1,18) ; menstrue (V. 16,13), *paradaxšāta* 'ménopause', *juuō.daxšāta* 'chien en rut', litt. 'dont les caractères sexuels secondaires sont animés', cf. mprs. M *dšt* 'n' menstrue'. Une attestation possible est *daštā zi mṇm auuauatā daxšā P*. 21 'il me brûle avec une si grande cicatrice' (ou 'brûlure', cf. *daṇhā*).

³⁴ Conformément à leur préférence pour les signifiants concrets, Kellens-Pirart, TVA I 125; II 253 (avec doute) traduisent ce verbe par 'propulser avec une fronde', se référant, à contresens, à Humbach, IF LXIII, 1958, 218. Il n'existe en effet pas de racine *√daxš* 'projeter', pour laquelle toutes les attestations moyen-iranienues proposées (Bailey, DKS 158; 160) se laissent rattacher à d'autres racines : chot. *dāšē* < **daisaja* (Tichy, MSS XXXVIII, 1979, 218 sq.); mprs. *hnd* < **han*tašaja- (Sundermann, "Some more remarks on Mithra in the Manichaean pantheon", *Études Mithraïques*, Actes du 2^e congrès international, Téhéran, du 1^{er} au 8 septembre 1975, Acte 17, 1978, 488 n. 25). Comme Humbach le sous-entendait, *fra***daxšānā* 'fronde (voire mangonneau)' V 14,9, **P*21, dérivé *fra***daxšānā* 'jalet, projectile' ne sont que des acceptions particulières de *daxš* 'pointer', au sens de 'viser, murer'. L'hypothèse d'Insler, IF LXVII, 1962, 55, que toute la racine soit une formation inverse à partir du PPP *dixšta* > *daxšta* > *daēs*-, défie la phonétique et la vraisemblance.

³⁵ Comparé depuis Goetze, *Language* XXVII, 1951, 471 n. 12. Attestations Oettinger, *Die Militärischen Elide der Hehiter*, StBoT XXII, 54, avec étymologie différente. Pace Melchert, *Anatolian Historical Phonology*, 1984, 127 n. 93 et Tischler, *Heitischisches Etymologisches Glossar*, IBS XX, T-303, il est difficile de croire que la domination écrasante de la flexion en -je- à sens intransitif (à laquelle s'oppose un causatif *tekkūšānū*) ne soit qu'un développement hittite récent.

largesses au moyen de ton feu rougeoyant, ô Mazdā, mets-en le signe en nos êtres par le fer liquide" (le gobelet où bouillonne le haoma, le lait et la graisse, dont les officiants et le commanditaires boivent une gorgée, cf. RV V 30,15)

Y. 34,6 *Yeti a θā stā haiθim Mazdā aša vohi managhā*, | *aṭ tā mōi daxštəm datā ahiiā aṇhāuš vispā maeθā* | *yaθā vā yazəmnašā uuuuāitiā stauuā aiient pait* "S'il est vrai que vous êtes, ô Mazdā, la Réalité grâce à la Vérité au moyen de la Bonne Pensée, donnez-m'en un signe à travers tous les jours <de cette existence «matérielle»-, afin que je vienne à vous plus verticalement au cours du sacrifice et de l'adoration".

a. sogd. *myō*, chor. *myθ* avec Humbach, GZ II 107, cf. Y. 43,7.

L'allusion des vers Y. 43,7 de <*pərəsaṭ mā* > *kaθā aiiaṇ dāxšāra fərəsaṭaii diša* | *aiibi θpāhā gaθθāhā* <tanuuiā demeure impalable en raison de l'apparente incongruité de la mention des jours *aiiaṇ*-, de l'anomalie de la construction *aiibi* + loc. et de l'ignorance où nous sommes de ce à quoi *fərəsaṭaii* fait référence, même si le parallélisme de cette tierce question de la strophe avec la tierce réponse de la suivante, 8ode *aṭ ašāuṇ rafnō xiitəm* <*ašo*g.jhuuau | *hiiaṭ a baštis vasasə xšāθrahiia diia* | *yauuau a θpā*, *mazdā*, *stāuui* *ūiiaṭā* <"je lui réponds que > que je serais un secours puissant pour un fidèle de la Vérité si j'avais reçu autant des richesses de celui qui en a la puissance à sa volonté dans la même mesure que je compose des louanges et des hymnes pour toi, ô Mazdā" permet de suspecter quelque corruption dans le quatrième vers (*kaθā aiiaṇ* <*daxšāra* <*ā* <*fərəsaṭ* [aii] *aṭ* *diša* ?). Le parallèle de Y. 34,6 *datā daxštəm vispā maeθā* suggère une traduction "quels signes reçois-tu tous les jours pour l'entretien <avec les dieux > en ce qui concerne tes biens, tes troupeaux et ta personne?".

b. Correction motivée par l'hypermétrie : cf. *fərəsaṭ* 43,9?

Avec le préverbe directif *fra**, *daxš* prend le sens d' 'orienter, marquer le but' :

Y. 33,13 *rafəbrāi*, *vouruəšāne*, *dōišt mōi vā vā abifra* | *tā xšāθrahiia*, *Ahura*, *yā vāghušā Ašiš managhō*, | *frō spəntā Armatē aṭā daēdā* [*fra*] *daxšāiia* "pour <m> aider, ô Ahura aux larges vives, montre-moi vos aptitudes <so>nt celles de la Puissance, que celles de la Bonne Pensée <le sont aussi>, oriente <nos> apercevances, ô bienfaisante Rectitude, par la vérité". *Fra***daxš*- est coordonné à *daēs*- 'montrer'.

En un sens affaibli Yt. 4,9 = 14,46 *aetəm meθrəm mā fradaxšāiia* **ahiiā piθre vā puθrāi brāθre vā haδō.zātiā āθrauanai vā θrāiaone*... "Je laisse enseigner cette formule que par un père à son fils, un frère à son germain, un prêtre à son novice..."

YH. 35,9 *ima āṭ uxδā vaδā*, *Ahura Mazdā*, *ašəm mainiia vahehiia frauuoəšānā*. *θpām aṭ ašəgəm paitiiaštārmēnā*³⁷ *fradaxštārmēnā daδəmaidē* "grâce à <notre >

³⁶ J'admets avec Humbach, GZ II 102 qu'*abifra*- se retrouve au dérivé abstrait de *dvigu aṭā bīfra* 'ensemble de huit aptitudes' <à la fin de la rattaché à *√fra* 'emplir'; *√pra* est du reste la seule racine sanscrite en *p*³⁷ prenant le préfixe *abhi*-, à partir de l'épopée seulement il est vrai.

³⁷ Qui serait **peti***hōh***dh***tor*- en indo-européen (Bauks, *Studien* 557, Narten, YH 129-133), avec chute de la laryngale en composition comme en *bhagati*- 'don heureux' ou en *uicisim* (Joh. Schmidt, KZ XXV, 1881, 54 sq.; Bartholomae, AF II 104; BD XIII, 82; Kulper, *Sprache* VII, 1961 265). Le rattachement à *ah*- (Humbach, IF LXIII, 217 sq., rétracté en GZ II 120; Kellens-Pirart II 265 n'aurait de sens que si *daxš*- signifiait 'lancer'. Y. 31,17, 33,13 et même YH. 35,9 associent *daxš*- à des verbes d'enseignement.

compréhension du Bien Supérieur, ô A.M., nous voulons proclamer la vérité sous la forme des présentes paroles hymniques ; nous te considérons comme celui qui les recevra et les dirigera < le mieux > »

Y. 31,17bc viduud viduud mraotā, mā uviduud aipi dābduuiaiā | zdi nā Mazdā Ahurā vayhēuš fradaxšā managhō « que le sapient parle au sapient, et que l'ignorant cesse de propager l'erreur ; sois pour nous, ô M. A., celui qui nous mettra sur la route de la Bonne Pensée »

Y. 51,3 a vā gūšā d hēmiantā yōi vā šīao θanāiš sārante | ahurō, ašā hizuud uxōdāiš vayhēuš managhō | yazšām tā pouruio mazdā fradaxšā ahi 'qu'Ahura pilote par <ses> dia hūe! pour lui ceux qui veulent s'unir à vos gestes, que <notre> langue <pilote> par la vérité <ceux qui le veulent> par les hymnes dont tu es, ô Mazdā, le premier à avoir indiqué le but". Kellens-Pirart, TVA III 254, dont la traduction du premier vers est adoptée ici, se créent quatre difficultés en faisant d'uxōdāiš 'hymnes' et šīao θanāiš deux compléments juxtaposés en asynclète à l'intérieur d'une relative unique : 1. Deux termes coordonnés dans une même proposition affirmative le sont normalement par dā ; 2. Ahurō, sujet unique de la principale, se trouve au beau milieu de la relative ; 3. Dans TVA, Ahura Mazdā convoie les hommes par les hymnes, alors qu'en réalité les hommes sont les auteurs, les dieux les récipiendaires des hymnes ; 4. Le nominatif hizuud, sans fonction, est rattaché comme premier membre de composé à uxōdāiš, enjambant la césure. Tout se résout si les vers ab renferment deux propositions parallèles, l'une à sujet Ahurō, qui véhicule matériellement les sacrificants en char jusqu'au paradis, l'autre à sujet hizuud 'notre langue', qui les y conduit intellectuellement par la vérité.

Il n'y a pace Humbach GZ II 52 ; 2 II 138 ; 144 aucune raison de comparer le védique *dākšate* 'être capable, convenable', dont *dākšīna-* 'honoraire pour le sacrifice' où la prépalatale est assurée par la comparaison avec mprs. prth. *dśn*, bact. *laḥvo* 'présent' > krorainique *laši*, est de toute évidence un dérivé (cf. khwar *dašman* 'prêtre' > *dakšamaṇa-* Tu 6117), d'autant que le seul autre *comparandum* invoqué, nprs. *daxš* (Nöldeke apud Horn, GNP 120 n° 542), 'travail' n'existe pas (Cheung EDIV 70 sq.). Le vers Y. 43,15c *daxšat ušīāi tušā maiti vahištā* s'entendra donc comme "la réflexion silencieuse signale les suprêmes biens à qui doit composer un hymne" (pst. thématique?).

[Note additionnelle à la rédaction : L'explication alternative de *daxšā-* 'marque, menstree' comme dérivé d'un neutre sigmatique **dajah-* 'brûlure' (cf. n. 33) ou de l'aoriste sigmatique part. Nsg m. *dhākšap*, défendue par MM. Panaino et Sadovski dans un autre article de ces *Étrennes*, ne changerait rien au point de phonétique. Pour attirer l'attention qu'elle soit et quoiqu'un verbe secondaire *daxš-* 'brûler' apparaisse à partir de l'iranien moyen (bactrien *λαχρατανο* 'crématoire' (S 20), sogdien X PPP *daxšcyty* 'inhumés' C 44 III 123³⁹, le *yaynōbi daxš-* 'faire mal' et par suite aussi pour le synonyme ossète iron *taxšun*, digor *taxsun* de ce dernier ; voir aussi n. 78), elle convient mal aux attestations verbales à préverbe *fraš-* et surtout elle suppose une restitution analogique d'une sourde en

un radical **dag^{wh}-s-ta-* > **dayšda-* dès le vieux-avestique, où la loi de Bartholomae est encore impuise. Si tant est que *daxšā-* 'marque' ait été rattaché à *ʾdaj* 'brûler', ce fut une réétymologisation].

(xlii) Le véritable correspondant en avestique de la racine védique *daks-* 'convenir', omis par Cheung et Rastorgueva-Edelmann quoique signalé par Bartholomae, AIW 677, est av. *biš hapta āθrō daxšēm* V. 14,6 'deux septuplets d'instrumentation pour le feu rituel' (balai, couteau, hachette, louchet, ringard, pincettes, soufflet) ≤ **dks-tō-*, *pašto lošai* 'pot, poêle' < **da(x)ššra-* (avec EVP 39 contre NEVP 46), où la vélaire s'explique par la loi de Kellens (cf. § 16).

II.2. PIE **gd*, **g^hd* et la recreation de séquences *ʾz* en avestique récent

§ 12. Alors qu'en **kt* la tectale palatale sourde ne poursuit pas son avancée en avestique récent, il n'y a pas de conservation symétrique de la palatale sonore : PIE **g^hd* devient *šd* en toutes positions aussi bien en avestique récent qu'en ancien :

Avestique ancien	Avestique récent
<i>važdrōng</i> Y. 46,4 'chevaux de trait'	<i>važdar-</i> 'cavale' < <i>*ye^hg^h-tōr-</i> , fém. <i>važdrī-</i> Yt. 8,
<i>ādišai</i> Y. 51,17, inf. moy. d' <i>*qas-nas-</i> 'obtenir' <	43, alternant avec <i>*uždrī-</i> conservé dans le PN
<i>*h^hg^h-d^hjo</i> , repris en l'abraxas <i>haptādišai</i> Y.	<i>Saii^huždrī-</i> Yt. 5,72; 13,113 < <i>*ye^hg^h-tr-ih₂</i> ,
11,9	Gsg <i>*u^hg^h-tr-ih₂-s</i>
	<i>fraždāta-</i> 'rendu paradisiaque' Yt. 12,1 > <i>frašxtī-</i>

Lorsque du fait de la deshérence de la loi de Bartholomae il devint incompréhensible en avestique récent qu'en certains mots un suffixe ou une désinence à initiale sourde se sonorisaient après une sonore du radical contrairement à la règle générale d'assimilation régressive de sonorité, le produit réformé des rencontres *ʾz* + *t* fut *št*, non pas *xšt* : (xliii) *važdar-* 'animal de trait' (*važdrī-*, cf. APL *važdrōng* Y. 46,4) < **ye^hg^h-tōr-*, Gsg **ye^hg^h-tr-s*, fém. *važdrī-/*uždrī-* conservé dans l'anthroponyme Gsg *Saii^huždrīōiš* 'aux limonnières rouannes', avec degré plein *važdrīš* Yt. 8,43 < **ye^hg^h-tr-ih₂*, Gsg **ye^hg^h-tr-ih₂-s* fut refait en (xliv) nom. compréhensif *važdāra* Yt. 5,13 'animaux de trait', non pas en *ʾvažxtār-*.

Une restitution analogique de la sourde après *i*, où de toutes façons aucune prothèse vélaire ne devait se dégager, produisit (xlv) *uz dišta* V. 15,36 'éleva un mur'.

§ 13. Lorsqu'un degré plein **ja* remplaça analogiquement un degré zéro de forme *i*, le traitement *št* de **kt*, régulier après **i*, fut maintenu : la forme ancienne du PPP et du nom d'action du verbe *yaz-* 'sacrifier' est (x) *išta-* en moyen-avestique (*yā nā ištō* Y. 56,1, *yā nō ištā* Y. 56,2)⁴⁰, *išti-* au Y. 32,9⁴¹ < **Hi^hg^h-ti-*. En avestique récent, un degré

⁴⁰ Cf. Tremblay, BCIS V, 271-272.

⁴¹ Au Y. 32,9 *išti-* n'est pas associée comme ailleurs avec *xšaθra-*, mais avec des termes se référant au sacrifice (*dūš.sasti-*, *sra vah-*, *boraxda-*, *uxda-*, *gorax-*) : 32,9c *apō mā ištīm [apa]yašta | boraxdām hāntim vayhēuš managhō | tā uxōd māinyuš māiyā | māda aštādišā yušaibayš goraxē* "Que <celui qui donne des avis faux> ne prive pas le sacrifice, <normalement> accueilli par la Bonne Pensée, de celle-ci. Telle est l'hymne qu'à formulée mon jugement par laquelle, ô A.M., je me plains à vous et à la Vérité [ištī] "par cette hymne de ma facilité de juger je me plains...")". En l'occurrence, le rattachement indifférent de toutes les attestations d'*išta-* à *yaz-* par Pirart, JA CCLXXXV, 1997, 363-379 (ad loc. 365), qui dénie

³⁸ Renou, *Études de grammaire sanscrite* I, Paris, 1936, 29 § 45 et plus explicitement Narten, *Die signatischen Aoriste im Veda*, Wiesbaden 1964, 134.

³⁹ Ed. Sundermann, in *A Green Leaf, Papers in honour of Professor Jens Assmann*, Aclt 28, 178.

plein analogique du présent fit litière du samprasraṇa, mais *yašta-*, *yešti-* ne deviennent pas **yaxšta-*, **yexšti-*. De même le nom d'action (xi) *yaštar-* correspond-il à la fois à *yaštā* RV VI 52,1 'celui qui veut offrir un sacrifice' et à *yāšta* 'sacrifiant' RV II 9,6, VSG *yāštar* ŠB VI 6,3,9 ; TB III 3,7,5,6 (glosé *yāštā* ibidem), de même que le 'laudateur' existe sous les deux formes *stoif-* ŠB XIII 2,6,2 et *stōtṛ-* TB III 9,4,4 (cf. Tichy, *Nomina agentis*, 326). En mav.⁴² Y. 14,1 (cité au Visp. 5,1) « *Visāi vā Amāšā Spantā staota zaota zbāta yašta *fram(ə)ṛta⁴³ aibīfaraša* » *yāšnākām yasnāičā vahmāičā yaš Aməšanqm Spantangm, ahmākām *hauuqāhāičā ašauuastāičā yaš saosīantqm *ašauuqam* "« Je veux prendre place, ô Amāšā Spantā, comme votre laudateur, libérateur, invocateur, sacrifiant, récitateur, saluateurs » pour le sacrifice et la célébration à vous A. S., pour la béatitude et l'accession au vrai de nous sauveurs fidèles de l'Harmonie » notamment, *yaštar-* se rapproche par son sens d'un nom de fonction potentiel hystérotan *Hiğ-tē, ASg *Hiğ-tér-n, Gsg *Hiğ-tr-ēs. Une ancienne paire pré-av. réc. ***ištā*, ASg ***ištāram*, Gsg ***ištōr* ÷ ***iaxštā*, ASg ***iaxštāram*, Gsg ***iaxštīr*, Sg ***iāxštār* < ***Hjeğ-tō*, ASg ***Hjeğ-tōr-n*, Gsg ***Hjeğ-tr-s*, ISg ***Hjeğ-tr-hi* fut uniformisée en *yašta*, ASg *yaštāram*, ISg *yaštārā* Yt. 3,1⁴⁴ (> emprunt phil. *yaštār*).

§ 14. La règle ***kt* > *xšt* ne se rencontre que dans des reliques ; là où une formation, transparente, pouvait être recréée à tout moment, *xšt* laisse place à *št* même en av. récent : α. ainsi dans les formes finies 3Sg (xlvii) *ište* N. 109 = P. 11 'il peut' et (xlviii) *čāšte* N. 17 = P. 6 (cf. § 17), (xlviii) *iāštī* V. 5,2 ; *Y. 57,10 (cf. § 10.xxxii).

β. aux PPP — xxxvi. *ašta-* 'envoyé' (déjà vieil-avestique, cf. § 10) < ***h₂gk-tō-* et son dérivé substantivant en -i- (i) *aštāitō* Yt. 10,113 'flèches', ainsi probablement qu'aux noms d'action en -ti- (ii) *ašti-* 'palme, δάφνον'⁴⁴ < ***h₂gk-ti-* 'touche' et (iii) *u₂ašti* 'διχός' F. 27a (Kling. n° 734) < ***u₂h₂gk-ti-* 'sur-touche, double-touche' d'**as-nas-* ;

— liii. *hqm.tašta-* Yt. 10,143, *hu₂tašta-* Y. 2,6 ; Yt. 14,7, *mahiu.tašta-* 'équarri par les esprits' et (liv) *iāšta-* V. 13,30, *h₂tašta-* Y. 1,6 ; F.3a ; Yt. 8,12 ; 10,7 ; 14,1 ; 13,42, *mainiui.hqm.tašta-* 'équarri' ; substantive 'tasse, coupe' (dont déjà le degré vocalique est secondaire, celui de (liv) étant directement repris des formes finies fortes) ;

Il se peut que l'anthroponyme bactrien *Ἰσαροδοχτρο* BD zb1 'équarri par ...sag' (**Ἰσαροδοχτρο*, avec comme premier terme le nom du héros av. **Va₂saka-* < **Vai(u)-saka-*, remplaçant *mahiu-* parce que *Vaiu* comme les esprits réside és espaces sublinaires?) atteste le traitement phonétique ***taxšta-*.

la possibilité d'homonymes, doit toucher juste. L'usage de *xšaθra-* comme complément du verbe *ažš-* 'propulser' garanti en revanche qu'**iui-* aux Y. 34,5 ; 46,16, 48,8 repose sur ***h₂sh₂-ti-*.

⁴² Attribution à cette strate par Jean Kellens, EAM II 94-97 ; Tremblay, ECIS V, 273 sq., q.u. pour la traduction et les parallèles, y voyait une citation d'un passage vieil-avestique perdu.

⁴³ Tremblay, ECIS V, 274 n. 102.

⁴⁴ Henning, JRAS 1942, 235, sans autre argument que typologique.

⁴⁵ Avec Michiel de Vaan, *Sprache XXXIX*, 1997, 241. Henning, TPS 1948, 69, suivait peut-être par Oettinger, *Indo-Hittite "Hypothese und Wortbildung"*, IBSV XXXVII 2, 9, voyait en *ašti-* une désignation de la 'pointe' faite par les quatre doigts ***h₂gk-t(i)-jō-* 'pointe', dont 'hui' eût été le duel ***h₂gk-oh₂*, idée séduisante, mais qui recourt à une racine fossile en avestique, alors que les autres mesures sont des dérivés de racines ou de noms vivants (**visti-* 'extension', **diti-* 'montre', **w₂b₂dzu-* 'brasse', **ōbāsi-* / *baši-* 'condyle' N. 108 < **d(i)h₂gk-š-* 'jonction').

— iv. *našta-* en face de la forme ancienne (iv) *anāxšō* (§ 3) ;

— lvi. *auu₂spašō* Yt. 13,69 en face de (viii) *spaxšti-* (§ 15β).

γ. lviii. au nom d'instrument *āštra-* 'aiguillon' < ***h₂eg-tr-ē₂* et son composé *asg āštra-phāδem* Yt. 10,112 'qui conduit < ses chevaux > par l'ardillon'.

δ. après *r* aux PPP et noms d'agent — (xxcvii) *varšta-* 'fait' (***paoiriia.varštām* N. 29, *miθōr.varšta-* Visp. 20, 2 'fait avec tout', etc.), (lviii) nom d'agent *varštar-* V. 15,13 "qui a engendré" et (lix) gérondif *varštua-* 'à faire' ;

— et (xxciii) *aīši.daršta-*, *dura₂daršta-*, *pouru.darštar-* pour lesquels la ressource du vieil-avestique peut être invoquée, cf. § 10 ;

— ainsi qu'au PPP attesté en avestique récent seulement (ix) *haršta-* 'émis' (qui cependant pouvait suivre le parangon de (xxvi) *haršti-*, cf. § 7).

§ 15. A fortiori dans les formation instantanées *xšt* était-il remplacé par *št* :

α. Cela est patent dans le gérondif (ix) *yaš.θpa-* Yt. 13,148 'digne de sacrifice', où le suffixe est individualisé comme *pada*, au lieu de ***yaxštua-*.

β. (lvii) L'x de *spaxštīm* F.12 (Kling.511) 'veilleur' (issu d'un dérivé possessif thématique ***spaxšt(i)ja-*⁴⁶ si ce lemme du Farhang-i Oim ne cite pas un second membre de composé tels que ceux qui suivent), *pouru.spaxštīm* Y. 57,26⁴⁷ = *Yt.10,11 = *114 = *A.1,9 = *VYt.25 = ***pouru.paxštīm* Yt.5,53 P13 = ***pouru.paxštīm* ou ***pouru.špaxštīm* Yt.10,94⁴⁸, inst. Yt. 9,1 ***pouru.spaxštī* ou **pouru.paxštī* P.13 'surveillance qui s'étend largement'⁴⁹ est corroborée par le PPP sogd. B. ***spaxštī* SCE 35 **spaxštī* 'servi'⁵⁰ et bact. *аспахтро* BD C11 = *испахтро* 12, *спахтро* xn11 'service', dérivé ***спахтро* > toch. B emprunté en A **spaktīr* 'service' ; ***спахтрауно* > bact. **spaxruuo* 'corvéable', toch. B **spaktanike* 'serviteur' > toch. A **spaktāniksi*. A l'inverse, dans la figure étymologique *nōt dim yauua aiḡhe* ***aiiḡ* (**aiiḡn* codd.) *nōt aiḡhā xšapō druud zartō* ***zaranim*^{50a52} (codd. omnes, ideo et archetypus *zaranu*) *zazarōd auua*.

⁴⁶ -t- n'est jamais spirantisée dans les dérivés thématiques de noms d'action en -ti- (**-dāitiia-* 'non conforme', **frāuatiia* N.65 'extinction' < ***yeh₂-ti-ē₂*, etc.), ce qui indique une prononciation ***ti* étymologiquement injustifiée.

⁴⁷ Clarification de diacèses voutes pour ***pouru.spaxštī*-. La lectio aberrante de F1 **pouru.špaxštīm*, F1 **pouru.θpaxštīm* ne fournit pas de sens acceptable ('grand empiètement') ; sans doute substitution de θ à ***p* par hypercorrection dans la prononciation médiévale, puis émémentation du monstrueux θp en θp par un scribe semi-habile.

⁴⁸ FI E1 K15 H3 J10 lisent **pouru.sp*, mais P1 L18 P13 K40 **pouru.paxštīm*, et H4 **pouru.xšpaxštīm*, qui peut prolonger directement ***pouru.spaxštīm*, mais aussi être une intervention pour ***pouru.paxštīm*.

⁴⁹ Peut être un tatpuruṣa (surveillance de beaucoup de choses) et non un karmadhāraya, correspondant à une expression verbale ***pouru.spašnaoti* comme **frāō.karštīm* V.18,51 transpouse **frāōm* 'car'. En tous cas l'interprétation de Thieme, BSOAS XXIII, 1972 par 'qui surveille les frontières' avec **pouru* = véd. *pariṣ* n'est pas probable, le nominatif correspondant au locatif **pauruign* Yt.13,99 = 19,85, A1 **pauruainiḡ* VYt.29, et sans doute à **pauruainiia-* avec Thieme devant être en avestique ***pauruaro* avec la même syllabation que **ēspap*, cf. EWA II 100. Pour **pouru.spaxštīm* dans l'archétype Yt.10,11 H3 (Thieme loc.cit.).

⁵⁰ D'y a été tiré, dans le tardif manuscrit C5, un présent **sp*xs-* (Müller, ST I 31,5 ; 45,8 ; 10 ; etc.).

⁵¹ Martin Schwartz, "Irano-Tocharica", in Ph. Gignoux et Ahmad Taftazoli (edd.), *Mémoires de la Rencontre*, Louvain, [Peeters], 1974, 411.

⁵² Narten, MSL XII, 1982, 142.

spašti-čina aoi *auua. *spašnauiat* (L18 L11 P13) Yt. 11,5 "un adepte de la tromperie – < ce > furieux furibondé que la furie habite"⁵³ – ne saura jeter"⁵⁴ l'œil sur lui (*gettatura?*) si peu que ce soit", (lxii) *spašti-* a été aligné sur **spašnauiat*.

Au Yt. 19,6 *aīštaādaša spaštaādaša* "pour les avoir abordés et ...", la lignée *iunior* insère une *i* devant le suffixe (*spašitaādaša* Fl E1 H3 N107, dont *spasitādaša* L18 ou *spašitaādaša* Ptl B27, a quo *spīštaādaša* R 115, *sapašitaādaša* K12 et finalement *spašaša* J18 ne sont que des altérations), quand la lignée *ueterior*⁵⁵ s'en abstient (*spasātaādaša* J10 *spastaādaša* D). Dans le cas d'une divergence de branche à branche, l'innovation peut être d'un côté comme de l'autre (ou des deux). Klingenschmitt FlO n° 671 n. 1 et Hintze, KY 87 sq., restituant **spaštaādaša* "... et observés", prirent parti pour la branche *ueterior*; Humbach, MSS XXXI, 1973, 115 sq., conjecturant **upaštaādaša* "... et habités" avec méprise dans l'archetypage d's pour *u, adopta la *iunior*. Deux arguments non irréfragables plaident en faveur de ce second choix : il permet d'une part d'obtenir un verset octosyllabique assonant, et d'autre part il évite le dilemme, soit de multiplier les occurrences de *spašti-* alors que la forme normale est *spašti-*, soit de corriger plus lourdement en **spaštaādaša*.

lxiii. *spaštar- (spašta nṃma ahmi* Yt. 1,13) 'j'ai pour nom l'espie', figurant dans une liste de noms (*nāmakīrtana*) dont l'une des fonctions était d'illustrer les règles grammaticales vivantes⁵⁶, se dénonce de soi-même comme création instantanée en lieu et place de *spaštar-* attendu. Cf. aussi (lvi) *auui. spašō Yt. 13,69* (§ 14β).

γ. Les deux exemples suivants pourraient laisser penser que le développement normal de **kt* après *ā* proto-indo-iranienne (< PIE **ē*, **ō*, **a*, ainsi sans doute qu'**aH*, **eH*, **oH* devant consonne) fût *št*:

lv. *dāšta-* 'reçu' > 'honoré' (*dāšta* F. 14 Klingenschmitt 547; *Dāštaitani-* 'fils de *Dāštaitana* - « qui a reçu une faveur du dieu révéré », GSG *Dāštāyānōš* 'qui reconnaît Agni comme dieu', ISg **dāštō.yatu* P. 35 'qui révèle les archétypes'), PPP au degré long analogique du présent Narten **dēk-ā* < *dāšti* RV I,127,4, *dēxatai* M 147, *προτιδέγμαι. προοδέχομαι* Hsch.⁵⁷, également généralisé en *dāšnōti*, **δτηννόμενος* 'saluer, accointer' (corr. perpétuelle pour *δεικ* codd.), ainsi qu'indirectement en *δηδίσκετο*⁵⁸, probablement réfection de **δηδίσκετο* par dissimilation sous l'influence de l'itératif

δηδέχεται 'échanger des civilités, se contre-aimer, s'entrebaïser'⁵⁹, conjugué comme *δέχεται*. Le PPP original devait être **dēk-to* > **dāta* - comparable à *Πολύκτωρ* 'qui reçoit beaucoup (d'honneurs)', *Γενύκτωρ* 'qui jouit des honneurs' où le second membre sera issu de la généralisation du degré zéro radical dans un holokénetique **dēk-tōr*, GSG **dēk-tē-ēs*⁶⁰, à *κτέρες*; *νεκροί* Hsch. < **dēk-tēr-es* 'ceux qui doivent être honorés' ou encore à av. *abda-* 'imminutus' < **h²dēb-to* 'non trompé'.

lv. **rāštar-* 'roi', au nom propre GSG *Rāštarā.vayantōš* Yt. 13,106 'fils de *Rāštarā.vayant-* « Prêtre-Roi, prêtre d'extraction royale »⁶¹), et (lxvi) *rāšta-* 'direct', successivement nom d'agent et PPP (avec degré long analogique du présent Narten au lieu de **h²g²tō-tō* > **arāšta-*, cf. (xx) *aršta-*) de *rāšaiti* 'parader, défilier, diriger'. Il serait tentant de rapprocher l'allègement du traitement de PIE **kt* en **št* au lieu de **kšt* > *xšt* après voyelle longue de l'allègement de la première consonne des groupes finaux après voyelle longue : ASg *gām*, *Ζήν*, dor. *βών*, av. NSg *napā* 'petit-fils' < **nepōs* < **nepōt-s*, av. nsg -*uuā* < **uōs* < **uōnt-s* des thèmes en -*uuant-*, véd. *mās* 'chair' < **mēs* < **mēms* ainsi que de la loi de Sievers, qui concordent à indiquer une répugnance de l'indo-européen envers des syllabes tétramoriques CVCC, CVUC. Cependant le traitement *xšt* est attesté après longue (i, iv) ou diptongue (vi) et non seulement *dāšta-* ou *rāšta-*, que le degré radical dénonce comme secondaires, mais *rāštar-* n'offre aucun gage d'ancienneté : le nom indo-iranien du 'roi' était **rāf-* ou **rājan-* (chot. *rāyše*, GPL *rāysanām*, f. *rrīnā* < **rānti*; véd. *rāj-*, *rājan-*, f. *rājīti*). (lxiv) *rāštar-*, (lxv) *rāštar-* et (lxvi) *rāšta-* seront donc des formations postérieures à la suranation de la loi de Kellens.

III. Le traitement de PIE **kt* en avestique

§ 16. (lxii) *Daxšta-* 'outillage' < **dakšta-* 'commodité' ≤ **dks-tō* (§ 11 in fine) enseigne que PIE **kt* évoluait comme **kt* en av. réc. *xšt*. Une des trois paires minimales opposant avestique ancien *št* et récent *xšt*, (iii) av. réc. *fraxštī-* vs. vav. *forāšti-*, incluait probablement cette séquence indo-européenne.

En l'avestique récent, (iii) *fraxštī-* désigne abondance de sève ou de suc :

Yt.10,65 < *Miθrəm* > *yō fraxštī.dō yō āzūtī.dō yō vqθβō.dō yō xšaθrō.dō...*

< "Miθra > qui donne *fraxštī-* et graisse, troupeaux et pouvoir..."

Le nom-racine *fraš-* et l'adjectif correspondant *frašta-* désignent dans l'anthroponymie un animal ou un guerrier plein de vigueur : *Frašta-ōštra* 'Qui a des chameaux *fraša*' (Cf.

⁵³ Bel exemple de parfait duratif en avestique : le partisan de la tromperie demeure jusqu'à présent dans la furie (du type de *πεκλήθος, ὄργος* ou *ἔοργα* cf. Wackernagel, *Studien zum griechischen Perfectum, Programm zur akademischen Preisverteilung*, Göttinge, 1904, 4 sq. = *Kleine Schriften* 1001 sq.)

⁵⁴ *spašnao-* est d'Aktionsart ponctuelle, *hīšpō-s* (**hīšpō.santi* Yt. 8,36 'mirent'; **hīšpō.samna* Yt. 10,45 'gardent') et *spasita-* durative 'observer', le second en outre ingressive 'remarque' (cf. Yt. 10,82).

⁵⁵ Sur le *stēmua* cf. Tremblay, *Sprache* XXXVIII, 1996, 112.

⁵⁶ Cf. Tremblay et Pirart apud Tremblay, ECIS V, 279.

⁵⁷ Tremblay, "Zum Narten-Aorist. Apophonica IV", in Günter Schweigert (ed.), *Indogermanica, Festschrift für Gert Klingenschmitt*, Tübingen, 2005, 646 sq., avec lit. antérieure (not. J.-L. García Ramón, "On Vedic Suppletion: *dās* and *vidh*", *Indo-European Perspectives, Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*, in J.H.W. Penney (ed.), Oxford 2004, 487-513 sur l'Aktionsart strictement présent de la racine *dek-*).

⁵⁸ u 197 *δεξιτερή δηδίσκετο* "il se mit à le saluer de la droite".

⁵⁹ Et non pas aoriste redoublé causatif athématique (catégorie à l'existence incertaine) 'faire accepter une coupe' avec Tichy, *Glotta* LIV, 1976, 72-74, lequel sens ne convient pas à des toasts portés au milieu d'un banquet comme en I 670, à l'emploi avec attribut, qui n'est plus réciproque, mais insiste sur la répétition ou la profusion des compliments (X 435 *οἷ* *δε θεῶν ἄς* | *δηδέχεται* '«les Troyens», qui l'honorait <Hector> comme un dieu', cf *η 72 οἷ μὲν ἄν θεῶν ἄς εὐορόοντες* | *δηδέχεται* *μυθόει* '«Areté» que par leurs discours ils gracieusement une déesse chaque fois qu'ils la rencontrent') C'est du reste contraire à la réaction avec l'acc. de la personne congratuée et le datif du mode de salutation *δεπείσσει* en Δ 3 ou *κυνέλλοις* en I 670.

⁶⁰ Le neutre *κτέρας* sera par suite un dérivé dénominal **dēk-tēr-s*, avec syllabation **κτέρες*, d'où par analogie **κτέρες* > à l'analogie des cas obliques **dēk-tēr-s* > **κτέρες* > *κτέρεα*.

⁶¹ « Double *tatpuruṣa* » du type *rājāṭṭṛi* (AIG II 1 251 § 100b; Pāṇini I 2, 62),

Προξέσσης Hdt.3,30, etc.⁶²), *Frašauiaxšahe* Yt.13,109 'Qui a une croissance *fraša*' (*fraša.vaxšiia* - Y.60,4 'croissance *fraša*'); *Fraš.hqm.varatahe* Yt.13,102 'Valeureux de toute la vigueur possible'.

Fraša- désigne cependant le plus souvent la luxuriance paradisiaque : *frašō.karēiti-* désigne à peu près certainement la «résurrection de la chair»; *frašō.čarōθram* Yt.13,17; 19,22, etc. est une épithète des *Saošiānt-*, et *frašō.karēm* V.14,28 se rapporte peut-être encore à la victoire sur la mort (cf. Darmesteter *ad loc.*), l'anthroponyme *Frašō.karahe* Yt.13,102 (la *lectio karēta**) J10 Mf3 est influencée par le pehlevi *pškrē*) "Qui rend *fraša*" ou "Rendu *fraša*", *Renē*" étant en ce cas eschatologique. En tous ces emplois, *fraša-* est traduit par Nérýosengh par *vřdñhi-*.

Y.30,9 *ačā tōi šiāmā yōi tm frašōm *kərənaon aħtūm* "Pussions nous être ceux qui rendent ce monde *fraša*"

Y.34,15 *Mazdā ač mōi vahīšta srauuišča šiāo θā nāčā vaočā... xšmākā xšaθrā Ahurā frašōm vasnā hai θiūm da aħtūm* "Ô M., dis-moi ce qui est le mieux, les glorifications et les actions... par votre pouvoir, ô A., rends *fraša*, selon mon désir, le monde réel < scil. divin >"

Y.55,6 *staota yesniia... frašōm vasnā aħtūm daθanā* "Les Louanges Sacrificielles < scil. le proto-Yasna⁶³ > qui rendent le monde *fraša* à volonté"

Yt.19,10-11 <*xšarənoθ*> *yā asti Ahurahe Mazdā yaθa dāmān daθat Ahurō Mazdā pouruča vohuča pouruča sritrača pouruča abdača pouruča frašača, pouruča bāmīača* [pouruča X-čā?] *yāč kərənaunəh frašōm aħtūm azarəstantəm amarəntəm afriθiantəm apuliantəm yauuəštm yauuəštm vaočā xšaθram yāč irista pati usə *hištən fasač juuuiəi aməxəstī dāθaitə frašōm vasnā aħtūš* "< le X'arənah > qui appartient <en propre> à A.M. afin qu'A.M. crée les créatures, beaucoup de bonnes et beaucoup de belles, beaucoup d'impeccables et beaucoup de *fraša*, beaucoup de brillantes [et beaucoup de x']", lorsqu'ils rendront le monde *fraša*, qui ne doit vieillir ni périr, ni passer ni se corrompre, vivant éternellement, foisonnant éternellement, puissant selon son désir, lorsque les morts ressusciteront, que vivant, l'impiécissable viendra, que le monde sera rendu *fraša* à volonté"

De fait, *frašxtiia* est une épithète d'Ahura Mazdā au Yt.1,7 et au Yt.1,30 ou au YH.38 *frašxti-* désigne plutôt le nectar qui assure la vie éternelle

Yt.1,30 *ahə narš ašaənoθ frauuəštm yazamaide Asmō xənuuəš nəma*; *ačāt anīaəšm ašaənoqm frašxti yazatī frauuəratē* "À l'âme électrique de cet homme fidèle d'Aša nous sacrifions –son nom est «Ciel ensoléillé» à présent je veux sacrifier avec un nectar à <celles> des autres fidèles d'Aša en me faisant électeur <entre dieux propres et impropres >"

⁶² Cf. Moulton, *Early Zoroastrianism*, Oxford 1913, 82.

⁶³ Bartholomae, *ATW* 1589; Kellens, *JA* CCLXXXVI, 1998, 497, d'après Visp. 1,3-9; au N.37 *staota yesniia* est glossé *yāst pa ātaš*. Le titre de *Staota Yesniia* serait déjà moyen-avestique si le Y.58,8, qui le mentionne, n'était pas, à en croire l'absence d'allongement des finales, un ajout.

YH.38,1-2: *imqm ač yəm Gənābīs haθrā yazamaide yā nā baraitī yāčā tōi Gənā Ahurā Mazdā Ašāt hača vairiūd tā yazamaide* II 21 *Išā Yaostaitiō Frašaitiō Armataitiō* "Nous sacrifions à cette terre en même temps qu'aux Femmes <divines> : nous sacrifions à <cette terre> qui nous porte et à ces Femmes tiennes, ô A.M., dignes d'être choisies selon la Vérité : les Libations, Purifications⁶⁴, Nectars, Pensées Droites")

Les acceptions mystiques et eschatologiques, comme toutes les intellectives, proviennent en général à partir de désignations d'aperceptions ; le sens premier de **fraš-* sera donc plutôt 'suc, sève' qu' 'immortalité', ce qui rend plausible la connection par Bailey, TPS 1953, 21-32 avec véd. *prkṣ-*, étayée par les concordances entre RV II,34,4 *prkṣē tā vīśva bhūvanā vavakṣire mitrāya vā sđam d jira-dānavah* "Pour rendre tous ces mondes *prkṣ-*, ou pour une durable amitié, ils ont crû, <les Maruts > aux gouttes drues" et *frašōm aħtūm* Y.55,6 et entre *prkṣāsyā vřpəno* RV VI,8,1, *prkṣām ātyam* I,129,2, *prkṣō no drva* VII,37,6 et le nom *Frašašoθra-*. Les iranistes, s'intéressant avant tout à *fraša-*, ont négligé le fait que de même que cet adjectif n'est sans doute que le dérivé possessif du substantif *fraš-*, conservé en *fraš-dāta-*, *prkṣā-* l'est du nom-racine *prkṣ-* 'liqueur de vie' (RV VI,62,4, ainsi que II,34,4), équivalent d'*is-* en RV I,181,6; VIII,5,20, etc. (Geldner I 477) comme *frašti-* est coordonnée à *iž-* au YH.38,2. Il n'y a donc pas équivalence directe de *prkṣā* à *fraša-*, ce qui rend moins énigmatique la différence de degré vocalique), mais du substantif *prkṣ-* au substantif *fraš-*.

En védique, *prkṣ-* est ressenti comme un dérivé de *parc-* 'emplir, gaver' :

RV V 47,6 *upapṛakṣē vřṣano mōdamānā divās pathā vadhuō yantu ācha* "se réjouissant de leur fécondation par le taureau, les épousées vont le chemin du ciel"

RV VI 28,8 *īpēdam upapṛacanam aśā gōṣūpa pṛcyatām ūpa řṣabhāsyā rētasv īpēndra tāva viriē* (charme interpolé, cf. Oldenberg, *Noten* I 387 *ad loc.*) "que ces vaches soient par cette saillie saillies : <cela vaut> pour la semence du taureau comme pour ta force virile, Indra".

Ce ne doit pourtant être qu'une étymologie populaire et le sens 'renforcement' que Bailey donne à *prkṣ-* est trop vague. En effet, véd. *prkṣā-* ne désigne pas tant un cheval ou un taureau fort ou merveilleux que 'plein de sève' : cf. sa fréquente association avec *vāji* (RV VII 37,6; 129,2), *pituman-* (I 141,2), *madhuman-* (IV 45,2; VII 60,4). La 'vigueur' qu'exprime *prkṣ-* ne se rattache ainsi pas à l'origine à la 'plénitude' qu'exprime *parc-*, mais au 'fluide vital' ; par là, via l'idée de 'mélange', elle a subi en indien l'influence de *parc-*, d'où le parallélisme entre RV V 47,6 et VI 28,8; mais foncièrement ce sont deux racines différentes, et *prkṣ-* se rattache à gr. *σφόδρ* 'goutte de rosée', *ōrm. prusnav-* 'inonder', en un autre ordre d'idée à *prśni-* 'taché', et surtout, avec le même suffixe **-s-*, en dameli *prečh-* 'goutter' < **prčsati*, *prākāti* 'rate', *gurdon prāḥkāti* 'foie' (Morgens-tienne, NTS XII, 1942, 184; Tu 8351).

Il serait possible d'imaginer que *frašxti-* fût bâti sur la racine non élargie **prk-t-*, ce qui n'affecterait en rien la validité de la loi de Kellens ; mais dès lors que *daxštā-*

⁶⁴ Suivant Duchesne-Guillemin, "Reflections on 'yaočdā'", with a Digression on *xšaθvadaθa*), in J. Puhvel (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, 209 sq. = *Opera Minora* III (Publications de l'Université de Téhéran MCIDLXI, 1978) 176 sq., mécompris par Narten, *YH* 199 et n. 22.

Le développement en *št* de la séquence **kšt* en **ačāštə* 'à manger' < **kʷākš-tajai* ne saurait être que par pis-aller rapproché des formes finies comme (xiv) *čāšte* ; en effet, les noms d'action en -*ti*- ou d'action en -*tar*-, plus indépendants du système verbal, conservent mieux les séquences *xšt* héritées : ainsi (ii) *paiti.fraxštār*- en face de (xxv) *həmparša*- H. 2,14 (§ 9c n. 29), (viii) *spaxštī*- en face d' *auui.spāša*- (liv). Il se peut en revanche qu'en **kʷākš-tajai* une dissimilation des deux *k* palataux ait fait périr le second.

b) Inversement, le pهلېڤي et judéo-perses attestés des formes en *xš*: phl. *chššn* 'goût, odeur', *chš'kyh* 'geusie', judéo-prs. *חֲשִׁשׁן* *chaxšad*, mp. M 842 r 7-9 [dry] *st wys'y sxwnwm* ['b]z'r . k y zyhy 'yn z'y'd'n 'zyš c'xšydw'm 'Guéris en apaisant, ô puissant *lōyog*, par lequel j'ai fait l'expérience de la vie éternelle' Henning, MIM II n.4 314 et M 2056 a 3 = KPT 1959 [c](')xšy'd 'il fit goûter' uel sim. (contexte lacunaire). Il se peut que l'anthroponyme Gsg *Čaxšnōiš* Yt. 13,11 soit un nom abrégé d'un composé comprenant le nom du repas sacrificiel **čaxšni*.

Les formes en *xš* du persan, attestées dans le dialecte du sud-ouest (pهلېڤي et judéo-persan) le plus franc de toute immixtion orientale, et toujours devant voyelles, peuvent difficilement être attribuées à un PPP **čaxša*- du sogdien ou du bactrien. Si l'*x* n'est pas paragogique⁶⁸, le radical *čaxš*- prolongera le parfait av. *čaxše* Y.65,9, chot. *pacaste* 'enseigner' : dès lors qu'en pers **šk* se palatalise en *šk* (Horn, GIP I:2 87 §39.2b), il n'y a rien d'exorbitant, quoiqu'un exemple fasse défaut, à supposer **xš* > **xš*.

Le sens causatif d'enseigner ne se rencontre qu'au moyen véd. *čaksr*-, av. *čāšte* (yidya *nīšāz* < **nīčāšta*-, PPP secondaire *nijašt*- 'montrer')⁶⁹ ; l'itératif **kʷoks-éje*- > **kašajati* a donné chot. *kejtā* 'pense'⁷⁰. Av. *xšā*-, véd. *kšā*- est un statif 'scruter' < **kʷk-eh₁r*-, iran. *kasa*- un facientif simple, d'Aktionsart ponctuelle ou durative selon le préverbe (av. *ākašaj* V. 22.2 'jeta le mauvais œil' ; oss. iron *kəšwn* oss. *kəšun* 'regarder', sogd. *pcks*- 's'attendre à', prth. *pāgs*- 'prendre soin' ; chor. *m'ksd*- 'l'a observé', *b'kst*- 'h' < 'l'oiseau > prit soin, nourrit < son petit > Muq. 207,7, p.ē. yidya *kos*- 'rechercher' ; passif chot. *kašte* Z. 2.118 'uideur' < **kašajati*), véd. *kāšate* un inessif 'poindre'. Dès lors, ou le parfait *čaxše* 'a enseigné' Y. 65,9, quoiqu'appartenant à *xšā*- (cf. *xšāta vača* 'paroles apprises' Y. 65,9), prend (au moyen) un sens causatif comme *yéγwv* 'se faire comprendre' d'έγνων ; ou, ce qui est plus plausible du fait du sens passé résultatif, donc secondaire, de *čaxše*, il est le parfait **kʷe-kʷk-ó-i* de *čāšte čāšāna*-, comme véd. *caṣsur* l'est de *cašte*, le formant -*ss*- étant restreint au présent ; ou encore *čaxše* est bâti sur le radical **kʷek-s* de *čāšte*, mais **kʷe-kʷks*- une métathèse inverse celle de **uřk-sk* > **uřčā* > *uřčast* survint, d'où **kʷe-kʷsk*- aboutissant à *caxs*-.

	Racine * <i>kʷek</i> -	"Désideratif" * <i>kʷek-s</i> -	Statif * <i>kʷk-eh₁r</i> -
Présent		* <i>kʷek-s-ti</i> 'communier', moy. * <i>kʷek-s-to-i</i> 'voir, enseigner' > <i>čāšte</i>	<i>khyāti</i> 'rapporte' Dhatup. II 51 ≥ <i>brāhm. khyāyate</i> ?
Aoriste	ⁱ⁰		* <i>kʷk-h₁r-é-t</i> 'scruter, percevoir' > <i>āxšō</i> 'porte ton regard'
Parfait	* <i>kʷók-e</i> 'mettre son œil sur (et l'y laisser)', moy. * <i>kʷk-ó-i</i> 'sembler' ≥ br. <i>kāšate</i> , av. <i>ākašaj</i> 'jeta le mauvais œil'	* <i>kʷe-kʷók-s-e</i> , 3Pl. * <i>kʷé-kʷks-r</i> > <i>čaksur</i> , moy. * <i>kʷe-kʷk-s-ó-i</i> > av. <i>čaxše</i> 'voir, enseigner'	
Itératif		* <i>kʷók-s-éje</i> - 'penser' > chot. <i>kejtā</i>	
Intensif	<i>cašāšiti</i> , <i>acašāšam</i> 'éclairer tour à tour'		

a. Secondaire selon Narten, *Sprache* XIV, 1968, 122, qui fait valoir que le présent de l'aoriste thématique *kšat* est *cašte* en védique ; cette suppléon ne se retrouve pas en avestique, où les deux verbes sont de sens distincts, si bien qu'un ancien présent peut avoir existé. Ou le PPP *khyāti*-, av. *xšāta*- est-il du tout secondaire, amené par l'intelligibilité d'un PPP véd. **šja*-/**kja*-, av. (ix.) **xšā*-?

b. Ou **kʷk-é*- avec Cowgill, MSS XXV, 1969, 29 (qui du reste le dérivait d'un aoriste moyen **kʷk-ó* analogue à *ahuva* > *ahuvāt*, imparfait *aduhā* > *aduhāt* selon le principe défini par Wackernagel, *Festgabe Jacobi*, Bonn 1926, 13-17 = KS 429-433)?

c. Conatif-statif : Y. 28,4 *yauuaj isāi tauuāča*, *auuaj xšāi ašše Afāhīia* "autant que je le pourrai et que j'en ai la force, je veux braquer mon regard à la recherche du Vrai".

§ 18. La même dissimilation qu'en (lxviii) **āčāštə* N. 62 peut s'être produite en (lxviii) *xšuašti*-, bact. *χωαρο*, chor. *χyc* 'soixante' < **xšuašti*- < **ksyék-s-ti*-, le *k* initial prévenant le renforcement du *k* palatal en *kšt*, comme à rebours en védique *šač* < **kšāks* la prépalatale finale fit disparaître la vélarie initiale.

IV. L'évolution de **k*(s)t hors de l'avestique et le numéral 'huit'

§ 19. La loi de Kellens n'est pas restreinte à l'avestique, et son auteur remarquait déjà qu'elle valait aussi en sogdien et en bactrien. En sogdien se rencontre la même règle qu'en avestique récent : PIE **k*t devient (1) *xšt* après *a*, mais *št* après (2) *i* et (3) *r*, laquelle séquence *št* est aussi (4) le résultat de l'assourdissement analogique de **g*dh (suite à l'abolition de la loi de Bartholomae)⁷¹.

- (1) Sur *np'xšt*, *npkxšt*, *npyxšt* 'fut écrit' et **spxšt'y* 'servi' cf. §§ 5.xvi ; et § 15β.viii ;
- (2) Exemples *pyz*- 'battre' (sur l'étymologie duquel voir § 4.xiv), passé *pyšt*-, ainsi peut-être que *dyšt*- sub (4) ;

⁶⁸ Salemann, GIP I:1 265 §26

⁶⁹ Au verbe *čāste* doit encore se rattacher le titre **čāšta*-> *šaka* **Častāna* 'Dictateur', emprunté en sct. *Čāstana*, *čhar. Čathana*-, *Ἰαοσάων*, en ough. *čšt* ny et en *pašto čaštan* 'maître' (une forme originale serait *čhatan*), cf. Bailey, BSOAS XIII, 1949, 125.

⁷⁰ Tremblay, BSOAS LXVIII, 2005, 433.

⁷¹ Données colligées chez Gershevitch, GMS 41 § 257 ; 93 § 594-599 ; Badresaman Gharib, *Analysis of the verbal system in the Sogdian language*, thèse de doctorat de l'Université de Pennsylvanie, 1965, 125-131 ; Dieter Weber, *Die Stellung der sog. Inchoativa im Mittelpersischen*, thèse inédite de Göttingue, 1970, 185 sq. § 113 ; 191 § 116.

(3) *prś* 'demander', passé *prš(t)t* 'je mandai' AL II 772 < **pršta*- à côté d'une forme refaite **βštw* P.2,723, M *βštw* 'il demanda' < **fršta*-; B *fr'yž* 'aligner' X *fr'yž* 'diriger' < **frāzāzā*-, PPP *p'ršc* AL V 1373 ('route') *aplanie* *farštč* < **frāzštā*- ou simple forme à métathèse de **frāzštā* < **frāzštā*-; *wmrz* *wamāz*-'gâter' < **amāmarza*-, passé *wmšt*- *wamāšt*-.

(4) **nw*-'s'assembler' et transitif M **nwj*-'assembler' < **hanwāzāja*-, passé *'nw(t)št*-, *xw*-'s' 'désirer' < **xwāzāja*-, passé *xwšt* *xāšt*- (va. *swōgan* 'faire irruption', s'emparer). L'assourdissement a gagné jusqu'au présent en *prōys*- *pardēs*-, passé *ōyšt* *ōšt*-'construire' ≤ **daiza*-, PPP **dišta*- ≤ **daišt*-, PPP **dižda*-, comme en *rys*-'lêcher', av. *raērtzaiti* (d'après passé **rys*-).

(5) formes secondaires : inf. B **ywt* *dyšt* 'troubler', qui contraste avec *va. yaoxšt* (§ 3.vi); prs. *nyš*-'être détruit' < **našja*-, PPP *n'št* 'gâter' < **naštaka*- qui rappelle (lv) av. *našta*- vis-à-vis d'(iv) *anaxšta*-, cf. § 14β. L'hypothèse d'une réfection est aisée pour *nyšt*-, dont le radical conserve la même consonne finale aux thèmes de présent et de passé.

§ 20. En bactrien, **kt* apparaît sous les formes (1) *χt* < **χt*, (2) *τ* < **št* et (3) *βt* < **(χ)št* dans le mélange dialectal qu'attestent les inscriptions⁷⁴:

(1) **kt* > **χt* > *χt* : *νολιχτο* 'écrit', cf. § 5.xvi; *σπαχτο* 'obéi' < **spaxšta*-, peut-être *Ισαγοδοχο* BD zbl, cf. § 15β.viii.

(2) **kt* > **št* > *τ* : *αγγιτο* 'reçut' < **hanškašta*-, *αγιτο* 'captura' < **kašta*-, *αματο* 'dispersa' (son bien) < **mašta*-, *παρογαβ*-'remarque', *παρογατο* Surkh Kotal, *παρογατο* BD et peut-être *αγατο* 'remarque' < **kašta*-, *λατοσπο* < **yašta*- + *aspa*-'qui offre des chevaux en sacrifice', *Tato* < **tašta*-. Après *ρ* *παρογατο* SK 'encercled de doutes' < **parašyaršta*- (véd. *urj*-'force, libération')⁷⁵, *γυφ*-, prêt. *γυρο* 'se plaindre'. (3) **kt* > **št* ou **χt* > *βt* : *παβτο* 'traité' < **pa(x)št* (cf. *pax*, av. *āxšti*-), *αβτο* 'loyal' < **ra(x)šta*-, *αβτο* 'Arštāt', nom du 26^e jour du mois < **γ(x)št* ou **γ(x)štās*.

(4) Si *λαβτανιγο* 'crématoire' prolongeait un dérivé possessif **daxštāna*- d'un PPP **daxšta*-'brûlé', il attesterait qu'un ancien groupe **χst* < **(k)št* se conservait en bactrien. La présence constante d'une *a* dans les trois attestations plaide néanmoins pour l'étymologie **daxšastāna*- de Humbach, BSOAS LXV, 2002, 417, que le sens qu'il propose 'exécution' soit adopté ou non.

§ 21. Si ès autres langues iraniennes **št* règne sans partage en persan, parthe et ossète et si les produits de *xšt* et *št* sont confondus en sangleč-iškāsm⁷⁶, en chotonais⁷⁷,

en pašto⁷⁸ ni dans les langues šuyni⁷⁹, PIE **kt* devint **xšt* ou **xt* (avec, curieusement, le même balancement qu'en bactrien) en pré-yida-munji régulièrement après *d* (autant qu'il soit possible d'en juger sur la poignée d'exemples : *iēz*-'couper, râcler, râcler' < **taššaja*-⁸⁰ < *PIr* **tašš-āja*-, passé *tuyd* < **taxta*- < **taxšta*-, *nuwiš*-'écrite' < **nīpišja*-, passé *nuux*- < **nīpaxšta*-⁸¹), mais non après *r* : *lūš* 'vit' < **dγšta*-. En revanche *PIIran* **št* apparaît comme *šš*⁸².

§ 22. α) En waxi, le produit de **št* est *st*, comme *šk* est devenu *sk* : *məst* 'poing', av. *mušt*-, yida *mušē*; *pəst* 'farine' < **pišta*- (véd. *ṽpəst* nonobstant § 4.xiv), yida *pušē*, comme *wəsk* 'sec' < **huška*-⁸³. Après *r*, **št* semble devenir *t* : *pərt* 'croupe', yida *pišēo* 'dos', G *piškyo*, mba. *vorst*, f. < **pršth₂-ē*-h₂-, d'av. *paršta*-, véd. *pršthā*-'dos', lit. *pirštās* IV 'doigt' < **pršth₂-ē*-⁸⁴.

β) En revanche, PIE **kt* après *a*, ainsi que **gd*, **gd* analogiquement assourdis après la désuétude de la loi de Bartholomae, apparaissent comme *št* : *waz*-, *wašt* 'tomber' < **(u)z*-*ya*- et *nywuz*-, passé *nyəšt* 'conduire' < **nīz*-*ya*-, PPP commun **maxšta*-, *tūš*-, passé *tašt* 'raser' < **tāš*-, PPP **taxšta*-, après *r* le traitement est *žd* : *durz*-, *dəžd*-'prendre' < **han*-*dγza*-, *dγžda*- ou **dγxšta*-, véd. *dγrnhā*-, PPP *dγrnhā*-.

γ) Il existe un troisième résultat, qui se présente de prime abord comme un affaiblissement de **χst* < **χt*⁸⁵:

Schwartz, "Miscellanea Iranica", W.B. Henning Memorial Volume 391, qui corrige Gershevitch, IRAS 1942, 99 et GMS 41 § 257), av. *aršaua.uruxti*-'non-rupture des serments, foi jurée', véd. *rujāti*.

⁷⁴ Où (1) **χst*, (2) **xt*, (3) **št*, (4) **št* et peut-être même (5) *št* après voyelle (mais pšt. *viēnz* / *imōj* 'peigne' < **ftān*-št, *munj* *št* / *št*) sont confondus en t : voir (1) *lāta* 'région, district', sogd. B *dxšt*-X *dxšt*-'lande' < 'pays brûlé' (Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, Upsal 1926-1931, II 50; Eilers, *Der Name Demawend*, Hildesheim 1988 = *Archiv Orientalis* XXII, 1954, 368) cf. 'Saxθa'-'Sogdiane' (Tremblay, *Sûr XXXIV*, 2004, op. cit. sub n. 1^o, 135 et n. 76); (2) *writ* 'rôt, sauté' < **forxte* < masc. **brakte* < *ka*-, passé *kat*-'voir'; (4) *kut*-'massacrer' < PPP **kašta*-, av. *xaphaia*-, *kuštāi*, hitt. *kuwaškan*-'vit'-'ouvert, béant' < **kušta*- < **kušh₂to*- avec chute de la laryngale en second membre; (5) *aršt*-'trone' < *aršt*-'art', av. *štān*-, *arštān*-'sogd. *štān* < **štāna*-, yida *mušēn*, *munj* *št* *yiskān*-'gorge' < **štāna*-, arm. stn, Gsg *stan* < **stēn*, Gsg **stn*-.
⁷⁵ Ou **χst* comme **ž* devant t deviennent *g*, cf. *niyčt* 'il entendit' < **niğustm* et *goj* 'veau' < **tažka*na.
⁷⁶ Pour le traitement phonétique cf. Morgenstierne, IIFL II 54 sq. § 75.
⁷⁷ Cf. Morgenstierne, IIFL II 157 § 242.
⁷⁸ Expressément relevé par Morgenstierne, IIFL II 234.
⁷⁹ Morgenstierne, IIFL II 73 § 109, 156 § 240.
⁸⁰ L'apparente exception *wis*-, prêt. *wišt* 'se coucher' (pour le soleil), *ya* *nōbi* *wes*-'descendre' < prés. **ayāš*-'se coucher' < **ayis*-skē- (vav. *isa*-, véd. *icštā*, vha. *eisčōn*, vlith. *ieškā* *ieškāti*), PPP **ayis*-tē- est probablement secondaire d'après des verbes où le présent en -s- < *-č- répondait à un PPP en **št*-, cf. Morgenstierne, IIFL II 549 s.u. En yida, le présent *viš*-'se coucher' (pour le soleil) est analogue d'un PPP (**viš* < **ayāš*).

⁸¹ D'où le dérivé suffixatif av. *paršti*-'moitié du dos, lat. *postis* 'chambrière', va. *fierst*, *fyrst*, vha. *first*, 'coble' < **pršth₂-i*-.
⁸² *Waxi* *ptyk*, *ptak* 'farine de pois' n'est pas un reflet d'iran. **pišta* (> *pəst*) pace Edelman, *Сравнительная грамматика восточных иранских языков*. [J] Фонетика, Moscow 1986, 111, mais un emprunt au darde (khovar *pathak* < *pišta*-) tout comme le wercikwar *pathak*, le munji *pātkā*, le tadjik *patuk*, etc., cf. I. M. Steblin-Kamenskij, *Этимологический словарь ваванского языка*, St. Pétersbourg 2001, 269 s.u.

⁷² Aliter Sims-Williams, "The Ancient Sogdian Letter II", in Maria Gabriela Schmidt & Walter Bisanag (eds.), *Philologia et Linguistica, Historia, Pluralitas, Universitas, Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag*, Trèves, 2001, 274.

⁷³ Grenet-Sims-Williams-La Vaissière, BAI XII, 1998, 96.

⁷⁴ Cf. Tremblay, IIFL XLVI, 2003, 125 n. 17; 126 sq.

⁷⁵ Henning, BSOAS XXIII, 53 n. 5 = SP 551 n. 3

⁷⁶ Morgenstierne, IIFL II 312 § 55: *št* devient *š*, dès lors il est concevable que **χst* soit passé à **št* avant que ce groupe ne se fonde en *š*.

⁷⁷ Où *št* et **χst* aboutissent tous deux à *št* : voir d'une part *ysgde* 'apprécier' < **zuštāi*, *ysgde* 'godait' < **zūštāh*, d'autre part *burgza*-'diviser' < **γūzštāca*- et *parryze* II 144 NS 32 + NSB 17 = IOL Khot. 161/7 = KT V 93 n. 190 r 4, Kha I 56.2 = IOL Khot. 16/6 = KT V 132 n. 238 bl (KM 194) 'il est affligé' (SVK II 55 sq.), apparentés à sogd. *ptwzšt*-'X' se taire', B 'interrompre, obstruer' (Martin

a. *ðetk* < **ðiðtik* (emprunté en shina *liqiti*)⁸⁷ < **diðstika* - *s* < **diyādi* - < **diḡh*-i-
'brique' (av. *dišta*, véd. *ṛdeh*), où la mitigation de **xšt* est peut-être dûe, comme en
avestique (§ 4), à l'antécédente ;

b. (*h*)*at* 'huit' < **h₂oktoh_{1/3}*;

Il faudrait donc distinguer entre quatre reflets :

A. (PIE **st* après **i*, **u*, **r*, **l* >) pré-waxi **št* > *st*,

B. (PIE **kt* après PIIran. **a* et **r*) > pré-waxi **xšt* > *št*,

C. (PIE **ḡd* après PIIran. **a*) > pré-waxi **yzd*, remplacé après la surannation de la loi
de Bartholomae par **xšt* > *št*,

D. (PIE **kt* et **ḡd* après *l*) > pré-waxi **xšt* > **hōt* > **dt* > *t*.

§ 23. Le triple traitement des prépalatales devant dentale en waxi projette quelques
lueurs au contre-exemple le plus irréductible à la loi de Kellens, le cardinal 'huit' (lxx)
ašta < **h₂ok-t-ōh_{1/3}*. En bactrien *arao*, sogdien **št*, yidya *ašō* < **aštā* (pour l'accentu-
ation cf. *pašto atō* < **aštāu*), **kt* est aussi réalisé comme *št*. Le waxi (*h*)*at* en revanche
semble continuer une préforme de groupe **hōt* lénifié (§ 22y). En avestique, l'évolution
**kt* > *xšt* est inhibée par une voyelle d'apave (§§ 3 et 7), par la dissimilation (§§ 17a.lxvii
et 18.lxviii) et par la sonorisation. Il est plausible de supputer que **ḡd*⁸⁸ devint d'abord
**yzd*⁸⁹ parallèle à **kt* > *xšt*, mais que **y*, plus faible, s'amuit via un souffle sonore **f* (§
12). En waxi cependant, le remplacement de **yzd* par un groupe sourd précéda l'exténua-
tion de *y* et s'accompagna d'un renforcement en *xšt*, qui, restreint à des thèmes de passé
(§ 22β), pourrait fort bien traduire un alignement analogique de participes passés passifs
à affriquée finale faible (**yzd*⁹⁰ > **ḡzd*⁹¹ > **hōt*-*st* sur ceux à affriquée finale forte
**xšt*-*ta* appartenant à des racines terminées par une prépalatale sourde **ḡd*. Dans le numéral
immuté waxi (*h*)*at*, avestique *ašta*, le renforcement n'aurait pas eu lieu. Le numéral iranien
'huit' serait en ce cas un compromis **aḥōdēt* entre **h₂ok-t-ōh_{1/3}* > **aštā* et une forme
**aḥōdēt* du type d'*ōyōdo(ḡ)* (corinthien [OIJAIOFA], de quelque manière que la sono-
re s'explique (**h₂okth₃-h₃o*- avec Rix, *Historische Grammatik des Griechischen* 72?)).

IV. Conclusion

§ 24. Les arguments suivants plaident pour l'hypothèse d'une évolution régulière
de **kt* en *xšt* en avestique récent et en quelques autres langues iraniennes orientales
(sogdien, bactrien, yidya-munji, waxi):

1. **xšt* n'apparaît que comme reflet de PIE **kt*, jamais d'**st* après **i*, **u* ou liquide, ni
de **kt* ou **kw*.

À première vue, en l'instrumental *vayziš* Y. 41, le datif pluriels *vayzišō* Y. 16,1
par. de *vāč* - une *s* inorganique a été insérée. Seulement la forme *pada* de *vāč* - est *vāxš*,
comme celle d'*āp* - est *aḡš*.⁹² Ces thèmes de composition sont sans doute les anciens

génitifs rhizostatiques **uḡk*-*s*, **h₂ḡp*-*s*, dont le premier survit peut-être directement en
vāxš Y. 8,1 (**vāxš*?) à côté du régulier *vāčō*⁹³.

2. Les mots contenant *xšt* se répondent de dialecte à dialecte: av. *spaxšti* - bact.
ṣpaxšro = sogd. **spaxšt*, av. *fra.paxšta* - bact. *uḡḡxro* = sogd. *np***xšt* = yidya *nuuxt*,
bact. *ṣpaxšro* = yidya passé *uḡd* - = waxi passé *tāšt*.

3. Lorsque *xšt* et *št* coexistent dans la même famille de mots, *št* apparaît en des forma-
tions à productivité ouverte (formes finies, PPP) ou des mots que leur usage laisse sus-
pecter qui sont des créations instantanées (§ 15βy), *xšt* en des dérivés plus autonomes ou
obscurcis par les évolutions phonétiques : cf. (iv) *anāxšta* - vs. (iv) *našta* - *paiti.fraxštar* -
vs. *frašta* - ou ix. *ahaxšta* - Il est probable que le triple traitement phonétique de **ḡn*
> *xšn* (*xixšnāha* - *huxšnāoθra* -), **šn* (*frašnaoš*, *paitišnāta* -), **šn* (*šnūm*) s'explique de la
même façon, mais le matériel est trop mince pour en juger.

4. Le traitement de **kt* après *a* en des mots immutés est toujours *xšt* (i. *āxšti* - v.
Maxšti, vii. *yaxšti* - ix. *ahaxšta*) à la seule exception d'*ašta* 'huit'.

5. *xšt* n'apparaît jamais comme produit de **kt* en vieil-avestique, seulement en récent.

6. La distinction entre *xšt* et *št* est stable et conforme à l'étymologie en avestique⁹⁴ :
d'une part, aucun cas irréfutable où *xšt* représente un groupe **ks* ou **tk* n'a pu être établi
(laissant hors de considération quelques spéculations sur des noms propres).

Rien n'oblige à identifier le nom du héros *θraxša* - avec *arša*, véd. *ṛkṣa* - et PN
ṛkṣa 'ours'. Il est au moins aussi licite de penser à la base *ṛh₂lekis* 'protéger' dont
l'usage onomastique est bien assis ('*Alēlēōnōros*).

buxšiš Y. 43,8 'activation' < **buh₂s-ti* (inf. *būšdiāi*, Humbach, IF LXIII, 1958,
213 n. 8) n'a rien à voir avec *bunjanti* 'utilisent' ni avec *bəzuant-* Y. 40,3 'assez nom-
breux' < **b^hṛj^h-u-yōnt-*.

La contamination entre *xšaθra* 'puissance' et *šōiθra* 'habitation' se produit en
védique *kṣetra* - en avestique *aīšī.xšōiθra* V. 2,25 (dat. d'un *aīšī.xšōiθra* - 'domaine',
chot. *kṣetra* - tumouquois *xšera* - sogd. *S xš yštr* 'souverain' < **xšaiθra-pati*-⁹⁵, dialectal
*šer*1 'Fürst' < **xšaiθrija* - en vieux-pers (ἐξαιράτης Milet GDI 5493 [391/397
a.C.n.], ἐξαιράεωρος Mylasa (3x entre 367 et 355 a.C.n.⁹⁶), en parthe (arménien
pašir 'charte', p.8. *xšdyhr* et mprs. *Ardaštr* < **Rtaxšaiθra*-⁹⁷); en tous ces exemples,
le sens de la racine *ṛxša* est conservé. *Yima xšaeta* - ne saurait donc signifier que 'le bril-
lant Yima'⁹⁸, nonobstant que ce nom ait été réinterprété comme 'Roi Yima' *taḡpō*.

⁸⁸ Tremblay, *Sprache* XXXVIII, 1996, 127.

⁸⁹ Pace Bartholomae, *Studien zur indogermanischen Sprachgeschichte* II, Halle 1891, 21 sq. (sur la
foi d'exemples pour la plupart obsolètes); in GIP I:1 22 sq. § 44.

⁹⁰ Sims-Williams apud Boyce, 'Mithra Khšathrapati and His Brother Ahura', BAI IV, 1990, 8.

⁹¹ Josef Marquart, *Eränšahr nach der Geographie des P. Moses Xorenac'i*, AGWG N. F. III:2,
1901, 92.

⁹² R. Schmitt, 'Der Titel „Satrap“', *Studies in Greek, Italic and Indo-European linguistics offered to
Leonard R. Palmer*, hrsg. von A. Morguengo-Davies and W. Meid, IBS XVI, 1976, 380.

⁹³ Sims-Williams, loc. cit. n. 90; aliter R. Schmitt, 'Artaxerxes, Ardaštr und verwandte', *Incontri
Linguistici* V, 1979, 68 ff; WZKM LXXII, 1980, 66 sq.

⁹⁴ Pace Wikander, *Studia Linguistica* V, Lund 1951, 89-91; Henning apud GMS § 269; Benveniste,
Titres et noms propres en iranien ancien, 1966, 20-22.

⁸⁷ Pour les données voir Morgenstierne, *IIIF* I 470 § 73, 501 § 146. Les passés en -*št* de présents en
-*š* (*diš* 'savoir' < **dišja* -, prêt. *dišt* ; *naš* 'être perdu' < **našja* -, prêt. *našt* ; *mūš* 'cacher' < **maušja* -,
prêt. *mōšt*) n'ont aucun poids, étant réguliers en synchronie (*IIIF* I 502 § 148).

D'autre part, l'articulation $x\check{s}$ < *ks, *kw, *k, *kw n se simplifie jamais régulièrement.

Le duel *ašt-* 'yeux' (pehl. *š*) pour **aš-* (conservé dans des dérivés nominaux av. **ašpāxša-* 'surveillant'⁹⁵, d'où *ašpāxšaita-* 'surveiller'⁹⁶ et le nom d'action tertiaire *ašpāxšār-*, cité au § 6, **apaxša-* > phl. **pxš* 'repentant', etc.) est une réfection analogique semble-t-il paniranienne d'après *ušt-* 'oreilles', phl. **wš* *šš* < **h₂eu-s(s)-*, éventuellement hâtée par la simplification du groupe consonantique à l'instrumental **h₃kw-s-b* *jo* > *a*(*γ*)*šbja(m)* (mais a contrario *vayšibš*).

Dašina- 'dextre', lith. *dēšinas* (IV) contient une palatale ; etc.

Les explications alternatives ne peuvent rendre compte de ces régularités :

a. Si la règle **xšt* < **kt* n'était qu'un mirage de la transmission, trompe-l'œil émané de la concurrence malheureuse de quelques corruptibles, il n'y aurait pas de correspondances lexicales entre avestique, sogdien et bactrien (2).

b. Si la séquence *xšt* était une marotte de copistes, aucune des conditions (1-5) ne serait remplie : elle apparaîtrait aussi devant **št* issu de PIE **st* (1), etc.

c. Si les mots où *xšt* est issu de **kt* procédaient de la récitation de l'Avesta par des étrangers (par exemple des Sogdiens) comme le supposait Benveniste, BSL XXXIV n° 88, 1929, 107, la corrélation (2) s'expliquerait d'elle-même, mais l'opposition entre (iii) *spaxšti-* et le syntagme (lxii) *spašti spašnu-* (§ 15β) serait incompréhensible : seuls des locuteurs d'un avestique vivant pouvaient suspendre une loi phonétique en faveur d'une figure étymologique. En outre, des altérations de la prononciation de **št* n'avaient aucune raison d'épargner l'Avesta ancien (5). Enfin, cette hypothèse présuppose que la loi de Kellens est malgré tout valide en au moins un dialecte iranien.

d. Si *xšt* était un développement tardif et sporadique en avestique récent, éventuellement sous l'influence d'autres langues iraniennes, il se rencontrerait aussi comme reflet de PIE **st* (1).

e. La distinction entre *xš* et *š* ne vacille pas en avestique récent (6) ; il est donc laxiste de supposer une confusion devant *t* seulement. En outre, en ce cas se rencontreraient des graphies inverses (1).

f. Si la variation graphique *xšt/št* rendait un *š* (labio-)vélaire (**ṣ*, ou **ʃ*) dont la distinction avec **š* se fût perdue dans la transmission (Kellens, MSS XXXIV, 63 sq.), le produit de PIE **ps* et **pk* eût dû être écrit *tʃxš* et *xšt* ne serait pas confiné à l'avestique récent (5) et là même aux dérivés forlongés de leur racine (3-4) ;

g. L'hypothèse que la règle PIE **kt* > *xšt* se fût introduite dans la langue avestique récente par des emprunts à un adstrat ou substrat (sogdien ou autre) rendrait compte de tous les faits, mais elle n'est pas contradictoire avec celle qui est ici défendue, puisqu'elle reconnaît la validité de la loi de Kellens pour une partie du moins de l'avestique récent.

§ 25. Il faut donc admettre que **kt* et **kt* soient devenus *xšt* en avestique après *a*, *u*, *r* (sauf devant *i*) et *n*, sauf lorsque la proximité d'une autre vélaire dans le radical empêchait par dissimilation le maintien de l'occlusion tectale en **kt* (lxvii, lxviii).

Les conditions d'application de la préservation de l'occlusive palatale diffèrent légèrement en avestique, en bactrien (où *νυβιχτρο* laisse à penser qu'une *i* antécédente n'induisait aucune palatalisation : § 5.xvi), en sogdien et yidya-munji (où elle n'a pas lieu après *r* : §§ 19.2, 21), et en waxi, où l'occlusion se soutient dans les groupes sonores **gšt* *d^w*, avec une triade d'aboutissants **xšt* (> *št*) ÷ **hšt* (> *t*) ÷ **št* (> *st*) au lieu de la dyade avestique *xšt* ÷ *št* (§ 22). Il ne s'agit donc pas d'une innovation partagée au sens strict, mais seulement d'une convergence suscitée par le voisinage.

§ 26. Le traitement **kt* > *xšt* ne constitue pas une vélarisation, mais un maintien de l'occlusion tectale : en indo-iranien, la palatale **k*, au lieu de devenir prépalatale **č* comme partout ailleurs sauf devant *waw*⁹⁷, demeura intacte devant dentale, avec affrication **kʃ* *t* ; du reste, toutes les occlusives palatales tendent à développer des appendices chuintés. La même conservation se retrouve dans la finale **k#*, **kš#* en védique, qui apparaît comme une rétroflexe -*ʃ*# (le cas échéant pour *-*ʃs#*), décébralisée en -*k#* au contact d'⁹⁸. Les occlusives palatales de l'indo-européen n'étaient donc pas altérées dans la phase la plus ancienne de l'indo-iranien à laquelle la comparaison interne permette d'accéder. Comme il semble d'autre part que les labiovélaïres subsistèrent jusqu'en proto-indien (à en croire véd. *gūrta-* 'chanté' < **g^wṛh₂to-*), aucune des évolutions des tectales considérées comme diagnostiques des langues *satəm* ne s'était encore accomplie en proto-indo-iranien.

§ 27. Un autre corollaire est que l'avestique ancien ne peut être l'ancêtre de l'avestique récent. La loi de Kellens, absente des formations productives, était résiduelle en avestique récent et sans doute déjà en avestique moyen ; elle n'avait eu force qu'à un stade antérieur (pré-avestique récent). Or elle manque en avestique ancien. En outre, par la loi de Kellens, l'avestique récent perpétue la distinction entre PIIran. **št* < PIE **st* après *r*, *u*, liquide et *p*) et PIIran. **kt* < PIE **kt*, alors que le vieil-avestique la neutralise. L'avestique récent est donc plus conservateur sur ce point que l'avestique ancien, comme en d'autres⁹⁹.

⁹⁵ Avec allongement d'*a* après *yod* comme en *paīti āiia zama* 'sur cette terre', cf. a contrario *chor. ʃyxy-βtā-* < **ab₁āxšāja-*, *my₂xy-* < **n₂āxšāja-* avec allongement uniquement après **Č*¹⁰⁰, comme en av. *nīšāste* Yt. 13.95, *tumšquois fīyes*, sogd. 35g *my₂st* 'prendre', *yidya nis-* 'enlever' < **n₂īy₂q₂-skē-*.

⁹⁶ Sur le caractère dénominal d'*ašpāxšaita-* cf. Chlodwig Wierba, "Jungavestisch *ašpāxšaita-*", *Composiciones Indogermanicae in memoriam Jochem Schindler*, Prague, 1999, 615. Yarnybn *yaxš-* 'être visible' relève non d'un passif déverbal **y₂āxšja-* pace Livšič *apud* JT 365, mais de la racine *ʃaxš* 'éclater, briller', cf. Tremblay, *StR* XXXIII, 2004, 119-121 (*op.cit.* n.1.vii).

⁹⁷ Tremblay, *FIG X* (*op. cit.* n. 1.v), 677-679.

⁹⁸ Wackemagel-Debrunner, *AIG* I 173 § 149; Meillet, *IF* XVIII, 419

⁹⁹ Tremblay, *ECIS* V, 240-243 ; 260-263 et 266 sq.

Références abrégées

Les cotes des manuscrits et inscriptions, les titres abrégés suivent les usages de chaque langue. Les lettres Z (mazdéen), S (alphabet sogdien), B (bouddhique), M (manichéen), X (chrétien) devant des formes moyen-perses, parthes ou sogdiennes renvoient à la tradition religieuse ou scripturaire qui les a produites.

AGWG: *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft* (depuis 1942: *der Akademie*) der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingue, Diderichs, 1838–1894; Neue Folge, Berlin, Weidmann, 1896–1930; Dritte Folge, Göttingue, Vandenhoeck & Ruprecht, depuis 1930.

AIG : *uide sub* Wackernagel.

Ajārean (Ačaryan), Hrač'va Hakobi, *Hayeren armatakan bařaran*, Brevan, 4 vol., 1926–1935.

AL : *Anciennes Lettres sogdiennes*. *Editio princeps* Hans Reichelt, *Die sogdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, Heidelberg, Carl Winter, 1928–1931, II, 1–69.

†Andreas, Friedrich-Carl & Walther Bruno Henning, MIM I–III : *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan* I: SPAW 1932, p. 173–222; II: 1933, p. 292–363; III: 1934, p. 846–912 = Henning, SP I, pp. 1–48, 191–260, 275–339.

APAW : *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Berlin*, 1814–1904, puis *der (königlich-)preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1904–1944, Berlin.

BAI : *Bulletin of the Asian Institute*. New Series. Détroit, puis Ames, actuellement Bloomfield Hills (Mich.), since 1987.

Bartholomae, Christian, AF : *Arische Forschungen* I–III, Halle, Max Niemeyer, 1882–1887.

– . AIW : *Altiranisches Wörterbuch*. Strasbourg, Trübner, 1904.

Baunack, Johannes & Theodor, *Studien auf dem Gebiete des Griechischen und der arischen Sprachen*, t. I (seul paru), Leipsic, Hirzel, 1886.

BD: Nicholas Sims-Williams, *Bactrian Documents*. 2 vol. parus à ce jour, CII, Part II Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and from Eastern Iran and Central Asia, vol. III: Bactrian, Oxford, The Noor Foundation, Azimuth Edition, 2001 et 2007.

Benveniste, Emile, "Le groupe xš devant consonne en avestique", BSL XXIX n° 88, 1929, 103–107.

– . Noms d'agent et noms d'action, Paris, Maisonneuve, 1948.

BSOS puis BSOAS : *Bulletin of the School of Oriental*, depuis 1942 : *of Oriental and African Studies*, Londres, puis Cambridge, depuis 1917.

BTT : *Berliner Turfantexte*. Berlin, Akademie-Verlag, puis Turnhout, Brepols.

C2 : Nicholas Sims-Williams, *The Christian Sogdian manuscript C2*, BTT XII, 1982.

Cheung, Johnny, EDIV : *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leyde, Brill, 2007.

CII: *Corpus Inscriptionum Iranicarum*.

Darmesteter, James, ZA: *Le Zend-Avesta*. 3 volumes, Annales du Musée Guimet XXI–XXIII, Paris 1892–1893.

ECIS: *Proceedings of the (First, Second, etc.) European Conference of Iranian Studies*.

III: *Held in Cambridge, 11th to 15th September 1995*, ed. by Nicholas Sims-Williams, Wiesbaden, Reichert, 1998.

V: *Held in Ravenna, 6–11 October 2003*. I: *Ancient and Middle Iranian Studies*, ed. by Antonio Panaino & Andrea Piras, Milan, Mimesis, 2006.

FIG : *Akten der (I. II., III., usw.) Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft*.

FIG VIII : Wolfgang Meid (éd.), *Rekonstruktion und relative Chronologie, Akten...*, Leiden, 31. August – 4. September 1987, IBS LXV, Innsbruck, 1992.

FIG X : Gerhard Meiser & Olav Hackstein (éd.), *Sprachkontakt und Sprachwandel, Akten... 17–23. September 2000, Halle an der Saale*, Wiesbaden, Ludwig Reichert.

Geiger, Bernhard, *Die Amafā Spontas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*. SÖAW CLXXVI, 1916.

Geldner, Karl Friedrich, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, t. I (livres I–IV), Quellen der Religionsgeschichte, Göttingue, Vandenhoeck & Ruprecht & Leipsic, J. C. Hinrich, 1923; t. I–III et IV (Index par Johannes Nobel), Harvard Oriental series XXXIII–XXXVI, Cambridge, Mass., 1951 et 1957.

Gershevitch, Ilya, GMS : *Grammar of Manichaean Sogdian*. Publications of the Philological Society XVI, Oxford, Blackwell, 1954.

– . *Mithra: The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge University Press, 1959.

GIP : *Grundriß der Iranischen Philologie*, éd. par Wilhelm Geiger & Ernst Kuhn, 2 vol., Strasbourg, Trübner, 1895–1904.

GMS: *uide sub* Ilya Gershevitch.

Henning, Walther Bruno, BBB : *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, APAW 1936:10 = SP I 417–558.

– . *Sogdica*, RAS, James G. Forlong Fund XXI, 1940 = SP II, p. 1–68.

– . SP : *Selected Papers*, AoIr 14–15, 1976.

Hintze, Almut, ZY : *Der Zamyād Yašt*, Wiesbaden, Reichert, 1994.

Hoffmann, Karl, & Bernhard Forssman, *Avestische Laut- und Flexionslehre*, IBS LXXXIV, Innsbruck 1996.

Hoffmann, Karl, & Johanna Narten, *Sas. Arch. : Der Sasanidische Archetypus*, Wiesbaden, Reichert, 1989.

Horn, Paul, GNP : *Grundriß der neuersischen Etymologie*, Strasbourg, Trübner, 1893.

Hübschmann, Heinrich, AG : *Armenische Grammatik*. vol. I (seul paru), Leipsic, Breitkopf & Härtel, 1897.

– . PS : *Persische Studien*, Straßburg, Trübner, 1895.

Humbach, Helmut, GZ¹ : *Die Gathas des Zarathustra*. 2 vol., Carl Winter, Heidelberg, 1959. ² : *The Gāthās of Zarathushtra*, 2 vol., 1991.

IBS : *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*. Innsbruck, depuis 1969.

IBSV : *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*. Vorträge und Kleinere Schriften, depuis 1971.

IF : *Indogermanische Forschungen*. Strasbourg, Trübner, puis Berlin, De Gruyter, depuis 1892.

IR. : [Georges Redard (éd.)], *Indo-Iranica, Mélanges offerts à Georg Morgenstierne*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1962.

ЯТ : М. С. Андреев & Б. М. Петерсера, *Лянобские тексты* (glossaire avec des contributions étymologiques de Vladimir Aronovič Livšic), Moscou-Leningrad, Nauka, 1957.

Jean Kellens, "Un prétendu présent radical", MSS XXXIV, 1976, 59–71.

– . VA : *Le verbe avestique*. Wiesbaden, Ludwig Reichert.

- JRAS : *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Londres, 1834-.
- KPT : Werner Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, BTT IV, Akademie-Verlag, Berlin, 1973.
- Justi, Ferdinand, *Handbuch der Zendsprache*. Leipsic, Vogel, & Londres, Trübner, 1864.
- Klingenschmitt, Gerd, *Farhang-i Ōim, édition und Kommentar*. Thèse de doctorat inédite d'Erlangen, 1968.
- KM : Prods Oktor Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library*, CII, Part II Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and from Eastern Iran and Central Asia, vol. V: Saka, VI, British Library, 2002.
- KT : Sir Harold W. Bailey, *Indo-Scythian Studies, being Khotanese Texts I-VII*, Cambridge University Press, 1949-1987.
- Lévi, Sylvain, DS: *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses XI, Paris, Leroux, 1898.
- Liebert, Gösta, *Das Nominalsuffix -ti-im Altindischen. Ein Beitrag zur altindischen und vergleichenden Wortbildungslehre*, Lund 1949.
- LIV : Helmut Rix (dir.), *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Wiesbaden, Reichert, 1998. 2e éd., 2003.
- Mayrhofer, Manfred, "Über Kontamination der indoiranischen Sippen von ai. *takš-*, *tvaṣ-*, **tvaṣ-*", in *Ilr.* 141-148.
- MIM : voir sub Andreas-Henning.
- Modi, Jivanji Jamshedji, *The religious ceremonies and customs of the Parsees*, Bombay, Jehangir B. Karani's Sons, 1922.
- Morgenstierne, Georg [Munthe af], EVP : *An Etymological Vocabulary of Pashto*, Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse, 1927 n° 3, Oslo, en commission chez Jacob Dybwad, 1927.
- . IIFL I-IV : *Indo-Iranian Frontier Languages*. Instituttet for sammenlignende Kulturforskning, Series B, XI, 1929; XXXV, 1938; XL, 1967; LVIII. 1973. Oslo.
- . NEVP : *A New Etymological Vocabulary of Pashto*, Wiesbaden, Reichert, 2003.
- MTKI : Werner Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, BTT XI, 1981.
- Müller, F.W.K., ST I-II : *Soghdische Texte*, I, APAW 1912.2; II, aus dem Nachlaß hrsg. von Wolfgang Lentz, SPAW 1934, p. 504-607.
- Narten, Johanna, YH: *Der Yasna Haptahāiti*, Wiesbaden, Reichert, 1986.
- NEVP : voir sous Morgenstierne.
- Oldenberg, Hermann, *Rgveda. Textkritische und exegetische Noten*. Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, Neue Folge, XI.5, 1909 et XIII.1, 1911, Berlin, Weidmann.
- PB : Werner Sundermann, *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch*, BTT XV, 1985.
- Rastorgueva, Vera Sergeevna, & Džoj Josifovna Edel'man [Joy Edelmann], *Этимологический словарь иранских языков*, 3 т. (ā-a, b-d et f-h) parus depuis 2000, Moscou, «Восточная литература» РАН.
- Redard, Georges, "Camelina. Notes de dialectologie iranienne II", in *Ilr.* 155-162.

- SDGM: *Согдийские документы с горы Муг*, Moscou.
- I. A. A. Фрейман, *Описание, публикации и исследование документов с горы Муг*, 1962 (rééditions de publications datant de 1934 à 1959). Inventaire p. 13-26.
- II. B. A. Лившиц, *Юридические документы и письма*, 1962.
- III. M. H. Боголюбов & O.I. Смирнова, *Хозяйственные документы*, 1963.
- SÖAW : *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe [Klasse] der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*; I, 1848-CLXXXII, 1918; puis *Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Klasse, Akademie der Wissenschaften in Wien*, CXXXIII, 1919 - CCXXIV, 1947; *Sitzungsberichte. Philosophisch-Historische Klasse, Österreichische Akademie der Wissenschaften*, depuis le vol. CCXXV, 1951. Vienne.
- SPAW : *Sitzungsberichte der (königlich-)preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Georg Reimer puis De Gruyter, 1882-1943.
- StBoT : *Studien zu den Boğazköy-Texten*, im Auftrage der Akademie der Wissenschaft und der Literatur in Mainz. Wiesbaden, Harrassowitz, depuis 1967.
- SVK : Ronal Eric Emmerick & Prods Oktor Skjærvø, *Studies in the Vocabulary of Khotanese I-III*, SÖAW CDI, CDLVIII & DCLI, Vienne, 1982-1997.
- Thieme, Paul, *Mitra and Aryaman*, Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences XLI, New Haven (Conn.), 1957.
- Tichy, Eva, *Die Nomina agentis auf -tar im Vedischen*, Carl Winter, Heidelberg, 1995.
- TPS : *Transactions of the Philological Society*. Londres, Trübner, puis Oxford, Blackwell, depuis 1843.
- Tremblay, Xavier, "Le pseudo-gâthique. Notes de lecture avestiques II", ECIS V, 233-282.
- Tu : Sir R. L. Turner, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, London, Oxford University Press. 1966. Add.: *Addenda et Corrigenda*. 1985.
- Wackernagel, Jacob, (et au vol. II.2 Albert Debrunner), AIG: *Altindische Grammatik*, Göttingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 3 vol. et un index parus entre 1896 et 1964.
- . KS : *Kleine Schriften*, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2 vol., 1953 (t. III, 1970).

Beiträge zur Iransitik

Herausgegeben von Georges Redard, ab Band 15 von Nicholas Sims-Williams

Band 16: Die Natur in der Bildersprache des Šāhnāme

Von Jürgen Ehlers
1995. 8°. 296 S., 1 Abb., Ln.
(978-3-88226-831-7)

Band 17: Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies

Cambridge, 11th to 15th September 1995
Part 1: Old and Middle Iranian Studies
Ed. by Nicholas Sims-Williams
1998. 8°. 206 S., 17 Tafeln mit 55 s/w-Abb., Ln.
(978-3-89500-070-6)
Part 2: Mediaeval and Modern Persian
Ed. by Charles Melville
1999. 8°. 448 S., 27 s/w-Abb., Ln.
(978-3-89500-104-8)

Band 18: Zazaki

Grammatik und Versuch einer Dialektologie
Von Ludwig Paul
1998. 8°. 388 S., 2 Karten, Ln.
(978-3-89500-098-0)

Band 19: Mit goldenem Siegel

Über Briefe, Schreiber und Boten im Šāhnāme
Von Jürgen Ehlers
2000. 8°. XVI, 100 S., Ln.
(978-3-89500-165-9)

Band 20: 'Lohn' im Indoiranischen

Eine semantische Studie des Rigveda und Avesta
Von Almut Hintze
2000. 8°. 372 S., Ln.
(978-3-89500-218-2)

Band 21: Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism

By Johnny Cheung
2002. 8°. 364 S., 2 Karten, Ln.
(978-3-89500-267-0)

Band 22: Grammaire de l'ormaṇ de Baraki-Barak

(Lōgar, Afghanistan)
Par Charles M. Kieffer
2003. 8°. 256 S., Ln.
(978-3-89500-328-8)

Band 23: A New Etymological Vocabulary of Pashto

By Georg Morgenstierne, Josef Ellenbein,
D. N. MacKenzie and Nicholas Sims-Williams
2003. 8°. 148 S., Ln.
(978-3-89500-364-6)

Band 24: Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia

Ed. by M. Maggi, C. G. Cereti and E. Provasi
2003. 8°. 512 S., 37 s/w-Abb., Ln.
(978-3-89500-329-5)

Band 25: Vafsi Folk Tales

Twenty Four Folk Tales in the Gurchani Dialect of Vafsi as Narrated by Ghazanfar Mahmudi and Mashti Mahdi. Collected by Lawrence R. Elwell-Sutton. Transcribed, translated and annotated by Donald L. Sitlo. Supplied with folklorist notes and edited by Ulrich Marzolph
2004. 8°. 300 S., Ln., Audio-CD
(978-3-89500-423-0)

Band 26: Towards a Historical Grammar of Balochi

Studies in Balochi Historical Phonology and Vocabulary
By Agnes Korn
2005. 8°. 472 S., Ln.
(978-3-89500-367-7)

Band 27: Iran und iranisch geprägte Kulturen

Studien zum 65. Geburtstag von Bert G. Fragner
Hg. von Markus Ritter, Ralph Kauz und Birgit Hoffmann
2008. 8°. 476 S., 18 s/w- und 15 Farbabb., Ln.
(978-3-89500-607-4)

Band 28: Iranian Loanwords in Syriac

By Claudia Ciancaglini
2008. 8°. 364 S., Ln.
(978-3-89500-624-1)

Band 29: Manuscript, Text and Literature

Collected Essays on Middle and New Persian Texts
By Bo Utas. Ed. by Carina Jahani and Dariush Kargar
2008. 8°. 300 S., Ln.
(978-3-89500-647-0)